HANS URS VON BALTHASAR

Gloria

Una estética teológica

Gloria

Esquema general de la obra

Parte primera: UNA ESTETICA TEOLOGICA

Vol. 1. La percepción de la forma

Parte segunda: FORMAS DE ESTILO

Vol. 2. Estilos eclesiásticos

Vol. 3. Estilos laicales

Parte tercera: METAFISICA

Vol. 4. Edad Antigua

Vol. 5. Edad Moderna

Parte cuarta: TEOLOGIA

Vol. 6. Antiguo Testamento

Vol. 7. Nuevo Testamento

Título original de la obra: Herrlichkeit
Título original de este tomo: Schau der Gestalt

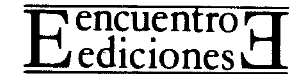
Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3, 2º
28014 Madrid
Traducción
Emilio Saura

Fotocomposición:
R.B. (Madrid)
Impresión:
Unigraf (Madrid)
ISBN.:84-7490-131-6
Depósito Legal: M-35590-1985
Impreso en España
Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
c/ Cedaceros, 3 - 2.° - 28014 Madrid - Tels.: 532 26 06 - 532 26 07

Volumen uno

LA PERCEPCION DE LA FORMA



INDICE

La sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios... Gusta la gloria de Dios en sombra de gloria que hace saber la propiedad y talle de la gloria de Dios.

Juan de la Cruz

Je puis bien aimer l'obscurité totale; mais si Dieu m'engage dans un état à demi obscur, ce peu d'obscurité qui y est me déplaît, parce que je n'y vois pas le mérite d'une entière obscurité. C'est un défaut, et une marque que je me fais une idole de l'obscurité, séparée de l'ordre de Dieu. Or il ne faut adorer que son ordre.

Pascal

Wodurch sollen wir den erbitterten Geist der Schrift versöhnen? «Meynst du, dass ich Ochsenfleisch essen wolle und Bocksblut trinken?» Weder die dogmatische Gründlichkeit pharisäischer Orthodoxen, noch die dichterische Üppigkeit sadducäischer Freygeister wird die Sendung des Geistes erneueren, der die heiligen Menschen Gottes trieb (ευκαιρως ακαιρως) zu reden und zu schreiben.

Hamann

PREFACIO

El propósito de la presente obra es desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum.* Mostraremos hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido al pensamiento cristiano. Por consiguiente, no se trata de abrir para la teología un cauce secundario y más o menos experimental, impulsados tan sólo por una vaga y nostálgica melancolía, sino más bien de retrotraerla a su cauce principal, del que, en gran parte, se había desviado. Con ello no queremos afirmar en modo alguno que, en la teología, el punto de vista estético haya de sustituir en lo sucesivo al lógico y al ético. Los trascendentales son inseparables entre sí, y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos. Por eso es conveniente, en bien del interés común, no rechazar a priori la tentativa aquí expuesta —nuestras pretensiones no van más allá del ensayo—, como mero «esteticismo», antes de haberla examinado suficientemente.

En la primera parte intento abrir lentamente el camino hacia nuestra meta a través de una aproximación histórica concreta. Se plantea en ella principalmente la cuestión del conocimiento teológico: en primer lugar, la de su estructura subjetiva y, luego, la de sus supuestos objetivos. El hecho de que aquí aparezcan muchas cuestiones que habitualmente son tratadas en la llamada teología fundamental no debe inducir a pensar que nuestro objetivo es desarrollar una teología fundamental, claramente diferenciable de la dogmática y contrapuesta a ella. Nuestras reflexiones intentan más bien persuadir de que ambas vertientes de la teología son inseparables.

Ahora bien, el camino hacia nuestra meta específica que es la belleza teológica (*gloria*) de la revelación misma, no queda con ello suficientemente abierto; a tal objeto, la segunda parte intenta aportar ante todo una fundamentación y una confirmación histórica, completando al mismo tiempo los vacíos inevitables de la primera. En ella no aparece una historia del desenvolvimiento progresivo de la estética teológica, un

poco al estilo de la que Edgar de Bruyne escribió sobre la Edad Media, sino una serie de monografías sobre los *creadores* más representativos de la teología desde Ireneo hasta nuestros días, una tipología de las relaciones entre belleza y revelación; relaciones que, aun siendo variadísimas desde el punto de vista formal, consideradas en conjunto muestran en el fondo que no ha existido ni puede existir ninguna teología intrínsecamente grande e históricamente fecunda que no haya sido expresamente concebida y dada a luz bajo el signo de lo bello (*καλόν*) y de la gracia (χαρις).

La tercera parte tiene como contenido básico la confrontación entre la estética filosófica y la teológica. En ella se desarrollan sistemáticamente muchas cuestiones que en el primer volumen quedan insuficientemente abordadas. En primer lugar tratamos de investigar la esencia de la *gloria* (como belleza trascendental) en el ámbito de la metafísica occidental (en sus formas poética, filosófica y religiosa); en segundo lugar confrontamos los resultados de tal investigación con la *gloria* de que hablan el Antiguo Testamento y el Nuevo; en tercer lugar describiremos cómo todo esto desemboca en una teología ecuménica (Bizancio-Roma-Wittenberg); y finalmente a modo de apéndice, plantearemos la cuestión del arte cristiano*.

Si todo lo bello se sitúa objetivamente en la encrucijada de aquellos dos momentos que Tomás llama *species* y *lumen*, la forma y el esplendor, su encuentro se caracteriza por los dos momentos correspondientes del percibir y del ser arrebatado. La doctrina que estudia la contemplación y la percepción de lo bello (la «estética», en el sentido en que se utiliza el término en la *Crítica de la razón pura*) y la doctrina que trata de la fuerza arrebatadora de la belleza van inseparablemente unidas, pues nadie puede percibir lo bello sin ser arrebatado, y sólo puede ser arrebatado aquel que lo percibe. Esto vale también para las relaciones teológicas entre fe y gracia, porque la fe adopta una actitud de entrega al percibir la forma de la revelación, a la vez que la gracia se apodera del creyente y lo eleva hacia el mundo de Dios. Por eso, las partes primera y tercera de la presente obra se remiten la una a la otra.

Para encontrar el justo equilibrio, la «estética teológica» debería ir seguida de una «dramática teológica» y de una «lógica teológica». Si la primera tiene ante todo por objeto la percepción de la verdad (Wahr-

* Estas dos últimas secciones que el autor incluía en su programa, posteriormente se excluyeron.

nehmung) de la manifestación divina, la «dramática» trataría preferentemente del contenido de esta percepción, es decir, del *obrar* de Dios con el hombre, en tanto que la «lógica» se centraría en los *modos de expresión* divinos (o mejor, humano-divinos y, por consiguiente, desde un principio teológicos) de este obrar. Sólo así quedaría el *pulchrum* en su debido lugar dentro de la estructura del conjunto: será el modo en que el *bonum Dei* se otorga y en el que Dios lo expresa como *verum* y como tal es comprendido por el hombre. Cuando Dios intimó por primera vez a Abrahán a creer no lo hizo formulando determinadas palabras: lo que éste percibió fue la verdad de una acción divina referida a él, que quizá no llegó a plasmarse en palabras humanas hasta siglos después. Y ésto no en el sentido del «en el principio era la acción», tan caro a Fausto y a Fichte, ya que el drama entre Dios y el hombre es desde siempre palabra-significado-logos; pero esta palabra es una palabra acontecimiento, que ocurre, y tiene por tanto una dimensión mayor que la puramente testimonial.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION ALEMANA

La segunda edición de este primer volumen no incorpora ningún cambio, a no ser las correcciones de las erratas de imprenta. El desarrollo de la obra completa ha rebasado los límites que originariamente nos habíamos impuesto. Las tres partes programadas en el prólogo se dividirán (a partir de la segunda edición) en ocho volúmenes, cuyo contenido aparece en el esquema general de la obra que incluimos al principio de este volumen. Se hizo imprescindible intercalar un *excursus* a través de la historia de la metafísica occidental (la parte III/1 constará en el futuro de dos volúmenes) para mostrar la relación intrínseca entre el concepto bíblico de gloria y el filosófico-poético. También la última parte (III/2) se ha desarrollado en tres volúmenes, ya que, por un lado, la situación actual de la teología neotestamentaria exigía una exposición más completa de la veterotestamentaria, y, por otro, la actual situación del diálogo entre las iglesias hacía deseable una incursión más detenida en la teología ecuménica*.

Evidentemente, el proyecto general a realizar queda un tanto confinado dentro de las perspectivas mediterráneas. Sobre todo, hubiera sido interesante y fructífera la incorporación del punto de vista asiático, pero la formación cultural del autor no lo ha permitido y, por otra parte, no nos parecía honesto hacer en este punto obra de diletante. A quienes tengan competencia en este campo les invitamos desde aquí a colmar esta laguna.

* Este octavo volumen sobre teología ecuménica fue posteriormente eliminado como ya hemos indicado en la nota anterior.

I. INTRODUCCION

1
PUNTO DE PARTIDA Y PROPOSITO FINAL

El principio no es sólo un problema para el hombre reflexivo, para el filósofo; un problema al que permanece encadenado y que determina todos sus ulteriores pasos; también para el hombre responsable, para el hombre que se decide, el principio es una opción originaria, que encierra en sí todas las que seguirán después. Evidentemente, la verdad de Dios es lo bastante grande como para hacer posibles innumerables modos de acercarse y de elevarse hacia ella; asímismo es lo bastante libre como para ensanchar las miras demasiado estrechas de las que éramos esclavos en el camino emprendido y para venir en nuestro auxilio en caso necesario. Ahora bien, el que se sitúa ante la verdad —en toda su integridad, es decir, no sólo ante la verdad del hombre y del mundo, sino también ante la verdad del Dios que se otorga a sí mismo, no sólo frente a la verdad del Evangelio histórico y de la Iglesia que lo custodia, sino también frente a la del reino de Dios que madura y crece, tal como se nos muestra en la plenitud de la creación de Dios, pero también en la impotencia del grano que muere en mí y en todos mis hermanos, en la noche de nuestro presente, en la ambigüedad de nuestro futuro— desearía proferir una primera palabra tal que jamás hubiera de ser retirada, una palabra que nunca y bajo ninguna circunstancia hubiera de ser corregida, una palabra definitiva, lo bastante amplia como para acoger a todas las demás y lo suficientemente clara como para resplandecer a través de todas ellas.

La palabra con la que en este primer volumen iniciamos toda una serie de estudios teológicos es una palabra que no sirve de punto de partida a los filosófos, si bien puede constituir el término final de

sus reflexiones; una palabra que, por otra parte, nunca ha tenido una voz ni un puesto garantizado y estable en el concierto de las ciencias exactas, y que, cuando alguien se atreve a tematizarla, se ve acusado de dilettantismo ocioso por los superatareados especialistas; una palabra, además, de la que, en la época moderna, se ha distanciado la religión y especialmente la teología, las cuales han delimitado enérgicamente sus fronteras frente a ella; en resumen, una palabra anacrónica para la filosofía, la ciencia y la teología, una palabra de la que en modo alguno puede hacerse hoy alarde y con la que se arriesga uno a predicar en el desierto. Ahora bien, si el filósofo no puede comenzar por esta palabra, sino (en el caso de que entretanto no la haya olvidado) a lo sumo terminar, ¿no debería quizá el cristiano considerarla como su palabra inicial justamente por ésto? Y, puesto que las ciencias exactas ya no disponen de tiempo para dedicarse a ella (ni tampoco la teología, en la medida en que utiliza un método que se aproxima cada vez más al de las ciencias exactas y participa de su atmósfera), ha sonado quizá más claramente que nunca la hora de perforar la coraza de *este* tipo de exactitud, que sólo es capaz de comprender un ámbito muy limitado de la realidad, a fin de abrirnos nuevamente a la verdad total, a la verdad que es atributo trascendental del ser y no es una magnitud abstracta sino el vínculo vital entre Dios y el mundo. Y, finalmente, puesto que la religión de nuestra época se ha desligado de aquella palabra, quizá no sería ocioso examinar qué rostro (si es que todavía tiene alguno) puede ofrecer esta religión hasta tal punto despojada.

Nuestra palabra inicial se llama *belleza*. La belleza, última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien y su indisociable unión. La belleza desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha despedido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza. La belleza, que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión y que, sin embargo, cual máscara desprendida de su rostro, deja al descubierto rasgos que amenazan volverse ininteligibles para los hombres. La belleza, en la que no nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder librarnos de ella sin remordimientos. La belleza, que (como hoy aparece bien claro) reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza. De aquel cuyo semblante se crispa ante la sola mención de su nombre (pues para él

la belleza sólo es chuchería exótica del pasado burgués) podemos asegurar que —abierta o tácitamente— ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar. El siglo XIX se aferró todavía con un entusiasmo apasionado al ropaje de bellezas huidizas, a las boyas flotantes del mundo antiguo que se hundía («Helena abraza a Fausto, lo corpóreo desaparece, el vestido y el velo se le quedan entre las manos... Los vestidos de Helena se disuelven en nubes, envuelven a Fausto, lo elevan hacia las alturas y se disipan con él», *Fausto* II, acto 3º); el mundo iluminado por Dios se reduce a sueño y apariencia, romanticismo, y pronto será sólo música; pero, cuando la nube se desvanece, queda una imagen insoportable de la angustia, la materia desnuda; y, dado que todo se ha desvanecido y, sin embargo, se siente la necesidad de abrazar algo, el hombre de nuestro siglo corre obligado hacia ese himeneo inalcanzable que, a la postre, le hace detestar toda forma de amor. Ahora bien, aquello que revela al hombre su impotencia, aquello que le es imposible someter, le resulta insufrible; por eso no tiene otra alternativa que negarlo o rodearlo de un silencio de muerte.

En un mundo sin belleza —aunque los hombres no puedan prescindir de la palabra y la pronuncien constantemente, si bien utilizándola de modo equivocado—, en un mundo que quizá no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido asímismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. Al fin y al cabo es otra posibilidad, e incluso más excitante; ¿por qué no sondear las profundidades satánicas? En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. Los silogismos funcionan como es debido, al ritmo prefijado, a la manera de las rotativas o de las calculadoras electrónicas que escupen determinado número de resultados por minuto, pero el proceso que lleva a concluir es un mecanismo que a nadie interesa, y la conclusión misma ni siquiera concluye nada.

Y si ésto ocurre con los trascendentales, sólo porque uno de ellos ha sido descuidado, ¿qué ocurrirá con el ser mismo? Si Tomás consideraba al ser como «una cierta luz» del ente, ¿no se apagará esta luz allí donde el lenguaje de la luz ha sido olvidado y ya no se permite al misterio del ser expresarse a sí mismo? Lo que resta es sólo una porción de existencia que, si bien en cuanto espíritu puede arrogarse una cierta libertad, permanece, sin embargo, totalmente oscura e incomprensible para

sí misma. El testimonio del ser deviene increíble para aquel que ya no es capaz de entender la belleza.

Las palabras que intentan expresar la belleza giran ante todo alrededor del misterio de la forma o de la especie. *Formosus* viene de *forma, speciosus,* de *species.* Pero en seguida surge la pregunta referente al «gran esplendor que viene de dentro» y que hace *speciosa* a la *species: splendor.* La especie y la refulgencia que de ella irradia, haciéndola valiosa y digna de ser amada, son simultáneas. El acto de reunir y agrupar lo arbitrariamente disperso en el Uno que se expone y se expresa es simultáneo con la expresión desbordante de quien logra crear*se* tal cuerpo de lenguaje: digo crear*se,* es decir, formarlo a partir de sí, de su propia interioridad, de su peculiaridad, de su esencia, y de un modo absolutamente libre y soberano. La interioridad es simultánea con su comunicación, el alma con su cuerpo, la participación libre según las leyes y la inteligibilidad de un lenguaje.

Este es el fenómeno primordial, y el que afirma no ser capaz de verlo y de comprenderlo, el que no quiere aceptarlo, sino que (con el pretexto de «investigar su génesis») lo reduce a algo supuestamente anterior, cae en el vacío y, lo que es peor, incurre en la negación de la verdad y del bien. Lo originario no es un espíritu desprovisto de cuerpo, que mira en torno suyo buscando un campo de expresión, encuentra uno y se lo acomoda (como el que se sienta a la máquina de escribir y comienza a teclear), abandonándolo después. Tampoco es un cuerpo sin espíritu, un aglomerado resultante, en un modo u otro, de una interacción inexplicable de fuerzas materiales (decir tendencias sería ya mucho) que se disuelve en seguida en los elementos que lo componen. Ya Platón quiso remontar el fenómeno primordial, imaginándose un alma que un instante después cayó en la materia; ésto es comprensible, pues él creía que la única forma de salvaguardar la unidad de lo que se descompone tras la muerte era situarla en una espiritualidad separada (abs-tracta, absoluta): para salvar la libertad y la dignidad del espíritu, hizo de lo originario algo derivado, convirtiéndose así en el padre de todos aquellos que han reemplazado el «símbolo» (signo de la verdad) por la «alegoría» (un decir-de-otro-modo), y de todos los que, con una actitud superficial y sólo aparentemente científica, se preguntan cómo (desde el punto de vista psicológico) y en virtud de qué presuntas «deducciones» puede el alma salir de su interioridad y penetrar en el llamado mundo externo. Aristóteles se atuvo al fenómeno, con lo que hombre y mundo se mostraron en su forma propia; pero también aparecieron aquí ciertos límites: la imposibilidad de entender y de construir una esperanza de integralidad hu-

mana que trascendiese la existencia terrena. La tragedia griega fue el grito de la existencia efímera que se ve a sí misma encerrada dentro de esos estrechos límites. Sólo el don de Dios, que nos mana de la tierra nueva, y la carne resucitada para la vida eterna pueden acallar ese clamor e impedir la recaída en un platonismo exasperado, que tantos males ha causado también a la teología cristiana. Es, pues, con rigurosa simultaneidad como se manifiestan la libertad del espíritu presente-a-sí-mismo y el teclado de su capacidad expresiva, que le viene suministrado en virtud de su haber-salido-desde siempre de sí y de su estar-presente-siempre en lo otro; esa capacidad sólo puede brotar en la tensión entre lo involuntario y lo voluntario, entre un estar encerrado en el terreno de la expresión esencial y una espontaneidad dotada no obstante de energía para abrirse paso, desde la interioridad profunda, a través de la abertura de la respuesta particular e individual. De la planta al hombre, pasando por el animal, esta interioridad va creciendo en hondura y, con ella, precisamente por la permanente ligazón orgánica con el cuerpo, la libertad celebra su fiesta cada vez más embriagadora, en la variedad del juego expresivo de las formas. No se trata solamente de mímica o de arte fisionómico; mediante el cuerpo está el hombre en el mundo, se expresa e interviene responsablemente en la situación de la comunidad humana, inscribe sus acciones en la historia de modo indeleble; y ésta, le guste o no, conserva su huella y arrastra siempre consigo su imagen. Al menos en ésto se percatará de que él no es el dueño de sí mismo, pues ni es capaz de dominar libremente su propio ser de manera que pudiera darse forma por sí mismo, ni es libre en su comunicación, ya que, en cuanto cuerpo, es de antemano compartido y, más aún, sólo es capaz de recuperarse a sí mismo a partir de su coparticipación. Por eso, él, en cuanto totalidad, no es el paradigma del ser y del espíritu, sino su imagen; no es palabra originaria (*Urwort*) sino respuesta (*Antwort*); no es el que dice sino lo dicho, que, como tal, está totalmente subordinado a la ley de la belleza, sin que él pueda dictársela a sí mismo. No puede hacer otra cosa, por lo tanto, que convertirse íntegramente, en cuerpo y espíritu, en espejo de Dios, e intentar adquirir aquella trascendencia y aquel poder de irradiación que han de encontrarse en el ser mundano, si éste es realmente imagen y semejanza de Dios, su palabra y su gesto, su acción y su drama. He aquí el motivo simple por el que el ser del hombre es, ya en su mismo origen, forma; forma que no constituye un límite para el espíritu y la libertad, sino que se identifica con ellos.

Si la belleza se convirtiese en una forma que ya no es entendida como idéntica al ser, al espíritu y a la libertad, volveríamos a una época

puramente esteticista, y los defensores del realismo tendrían razón al luchar contra la belleza. Ellos derriban lo que ya estaba socavado, pero son incapaces de reemplazar la fuerza del ser que se expresa en la disposición de la forma. Ahora bien, mientras la forma es verdadera, es decir, viviente y operante, es un cuerpo animado por el espíritu, que le dicta e impone su significado y su ley de unidad.

El plano de la forma que se manifiesta se trasciende interiormente, pero no tanto ni tan visiblemente que el espíritu, inmanente a ella, deje de conformarla y de manifestarse irradiando siempre a través de ella. Siguiendo a Kant, Schiller ha descrito esta salida radiante del sol del espíritu, en la belleza de la forma, mediante una doble dialéctica. Al alba, el cielo y la tierra forman aún una unidad indistinta: la realidad terrestre está transfigurada, mientras que la luz celeste, aún no se ha manifestado en su peculiaridad; es el encanto de la juventud, la inconsciencia del espíritu que retoza en el cuerpo. Cuando asciende el sol y llega a su cenit, el cielo y la tierra se separan, pero la realidad terrestre entra en la diáfana luz del cielo hasta tal punto que la soberana libertad del espíritu abrasa el instrumento y el medio de su manifestación y, a través de esta aniquilación, anuncia su dignidad soberana. Idéntico impulso encierra en sí la segunda dialéctica: la moralidad brota de la existencia totalmente dominada por la ley estética en virtud de una mayor fuerza de irradiación de lo espiritual, y no precisamente como una puesta en cuestión de la belleza, sino como coordenada interior a ella, que lleva por tanto a desarrollar plenamente todas las dimensiones de la belleza como atributo trascendental del ser; para Schiller es justamente la belleza lo que le da al arte escénico su dimensión moral. De un modo análogo, para Orígenes, el significado moral de la revelación no es algo paralelo a su significado místico, es decir, al de su irradiación espiritual interior, sino que más bien expresa la fuerza de esta irradiación que invade el corazón mismo del contemplante: «Pues ya no hay lugar que no te vea. Debes cambiar tu vida» (Rilke, *El torso arcaico de Apolo*). Sólo la forma que se sitúa en este ámbito espiritual —esté plenamente desarrollada o sólo de un modo incipiente— es auténtica y tiene derecho a recibir propiamente el calificativo de bella. Y puesto que, en este mundo, el espíritu ha de optar entre el abismo celeste y el infernal, toda belleza formal permanece siempre en el claroscuro que lleva consigo la pregunta de cuál es el Señor del que emana la gloria irradiada por la forma. Ciertamente, también el espíritu del que contempla, que entra en misteriosa sintonía con el espíritu de lo contemplado, no deja de tener influencia, en cuanto espíritu del individuo o de la época (o incluso como espíritu maligno

de ésta última) sobre la vida operante de la belleza; las obras de arte pueden morir cuando son blanco de demasiadas miradas desprovistas de espíritu, e incluso una cierta irradiación de santidad puede asfixiarse cuando sólo tropieza con la obtusa indiferencia. Pero ésto no es más que una enfermedad sin importancia, que puede ser curada mediante la purificación del corazón, sacando de nuevo a la superficie aquello que había sido enterrado: «Sumérgete, ¡oh sol bello!, ellos apenas han reparado en ti, no te han reconocido, ¡oh santo!... ¡Oh luz que resplandeces amigablemente para mí, cuando sales y cuando te pones! Y mis ojos te reconocen, ¡oh gloria!» (Hölderlin). Y aunque pereciesen las obras de arte, aunque el «santo sol» mismo se extinguiese, ¿cómo podría morir la belleza suprema, si es verdad que su forma es vida inmortal?

¿Qué sería del hombre sin la forma que deja su impronta sobre él, que lo envuelve cual coraza inquebrantable y, sin embargo, le hace dúctil, le libera de toda inseguridad y de todo titubeo paralizador y le hace libre para sí mismo y para su posibilidad más elevada? ¿Qué es el hombre sin su forma vital, es decir, sin la forma que él ha elegido para su vida y en la que funde y vierte ésta, a fin de que venga a ser alma de su forma y la forma expresión de su alma, una forma no extraña a él, sino tan íntima que vale la pena identificarse con ella, una forma no impuesta sino otorgada desde el fondo del ser y libremente elegida, no caprichosa, sino irrepetible y personal? Es decir, ¿qué es el hombre sin la forma que, en definitiva, es su propia ley individual? El que destruye esta forma y la menosprecia es indigno de la belleza del ser, y será desterrado por inconsistente de la consistencia y la gloria de la realidad. El que desintegra su propio cuerpo vivo y lo condena a la inexpresividad y a la infecundidad es aquel leño seco que el Evangelio destina a ser arrojado al fuego. Sin embargo, para vivir en la forma originaria, es necesario haberla vislumbrado. Es preciso poseer un ojo espiritual capaz de percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto. (¡Qué palabra tan tremenda: percepción, *Wahr-nehmung*, ésto es, capacidad de captar lo verdadero! Pero, ¿qué ha hecho de ella la filosofía? Lo contrario de lo que expresa el término alemán). No se trata de una serie de actos puntuales aislados, con los que el hombre atraviese la banalidad y dispersión de su existencia cotidiana abriendo algo así como orificios para atisbar el Absoluto, pues con ello no recuperaría su dignidad perdida; se trata más bien de una forma vital, dispuesta y pronta para ennoblecer su misma vida cotidiana y que, por consiguiente, puede lograrlo. Pero, para ello, el hombre necesita una vez más ojos capaces de percibir la forma espiritual. Ha habido épocas que, enamoradas de las formas origi-

narias de la existencia, intentaron imitarlas y expresarlas por doquier, por ejemplo, mediante formas de organización civil que, en un determinado momento histórico, expresaron los valores más elevados, aunque luego se empequeñecieron y quedaron vacías de contenido. Pero aquello a lo que se referían es algo irrenunciable, so pena de precipitar al hombre en la indiferencia, hasta tal punto indiferente que da lo mismo definirla como materia que como espíritu.

Ha habido épocas dominadas por la representación, durante las cuales, y debido a la multitud de formas existentes, era natural experimentar el *kalonkagathon* (bello y bueno), hasta tal extremo que era muy fácil caer en la tentación de deslizarse de la forma originaria a las derivadas. Cuando estas formas secundarias se rompen y se hacen sospechosas de no ser más que ideologías, resulta a la vez más difícil y más fácil reencontrar los orígenes de la forma. Más difícil, porque la mirada no se halla acostumbrada a contemplar la forma, pues se está habituado a mirar las cosas de abajo a arriba y no del todo a la parte. Nuestros ojos, avezados como los de los insectos a descomponer la realidad en mil facetas diferentes, sólo se adaptan a lo fragmentario, a lo cuantitativo; poseemos una visión puramente analítica del mundo y del alma y somos incapaces ya de ver la totalidad. Por eso la psicología (o lo que hoy se entiende por tal) ha reemplazado a la filosofía. Por eso ya no creemos al hombre capaz de asumir forma, ni metafísica ni ética. Pero en esta apertura, ayuna de valores, radica, al menos para algunos, la posibilidad de abrir de nuevo el camino hacia la forma originaria, que no es una forma como las demás, sino la forma que se identifica con la existencia, la forma que se sitúa más allá de lo abierto y de lo cerrado, del yo y del tú (pues ella y sólo ella abarca a ambos), más allá incluso de la autonomía y de la heteronomía, pues ella liga a Dios y al mundo en una intimidad inconcebible.

Y hay asímismo épocas en las que la belleza parece manifestarse por doquier a través de la desbordante abundancia de las formas engendradas; envuelve y baña toda la existencia, y realza el sentimiento que ésta tiene de sí misma; y exige el bien, en la medida en que obliga al hombre a permanecer fiel a la sublimidad del contenido vital, cuyas formas externas representa. Pero hay también épocas en las que el hombre se siente humillado y degradado hasta tal punto ante la profanación y la negación de las formas, que diariamente se ve asaltado por la tentación de desesperar de la dignidad de la existencia y renegar de un mundo que rechaza y destruye su propio ser-imagen. El tener que encontrar, a partir de este vacío aterrador, la imagen que el Autor originario diseñó

para nosotros, puede parecer una tarea casi inhumana. Quizá sólo sea posible realizarla de una manera cristiana; la imagen a que nos referimos, factible a pesar de los pesares, podría ser la imagen evangélica del necio humillado, que a nadie interesa, invisible provisoriamente para el mundo, en un primer momento, para, en un segundo momento, irradiar creadoramente sobre el mundo desde su oculto centro, como a menudo ha ocurrido. Si ésto es válido para nuestro tiempo, entonces lo decisivo, la «primera palabra», consiste en que aquellas escasas personas que han de soportar (como ha sucedido con frecuencia) el peso del todo, aprendan a ver la forma originaria del hombre en la existencia y, con la audacia que da la confianza en el destino de esta forma, pongan nuevamente de relieve la totalidad, es decir, la verdad, la bondad y la belleza.

Lo primero que hay que captar es la indisolubilidad de la forma; lo segundo, su estar-condicionada por muchos supuestos. Pues cuando, para mejor explicarla, se la reduce a sus estadios inferiores y a sus aspectos secundarios, es, por desgracia, señal clara de que en realidad no habíamos alcanzado a divisarla. Lo que el hombre es en su totalidad no es «explicable» por lo-que-ha sido, ya sea mediante su prehistoria evolutiva en el reino de la existencia vegetal y animal, ya sea mediante la historia de sus antepasados humanos, ya sea a partir de las fuerzas cósmicas que lo condicionan, ya sea en virtud, finalmente, de su propia historia vital o de los elementos de su subconsciente, de la pluralidad de sus impulsos instintivos, de su «shocks» y de sus traumas. Todas estas dimensiones existen ciertamente en el material que entra luego en el crisol de la forma y, dado que en sí es algo múltiple y relativamente innecesario, podrá ulteriormente ser de nuevo analizado. Ahora bien, si el ser del hombre se redujese a ésto, realmente no valdría demasiado la pena; nada tendría sentido si no existiese lo único necesario, la perla insustituible a causa de la cual lo vendemos todo. Pero es necesario tener ojos que sepan vislumbrar esta perla y apreciar su valor, para verse arrebatados por la belleza de su forma irrepetible; sólo así podrá uno despreciar todo lo demás como simple «basura», para adquirir lo único necesario (Mt 13, 46; Flp ,3 8), lo único incondicionalmente digno de ser vivido y que hace participar de su valor a todo lo que somos ya, ahora mismo. En esta pequeña parábola podemos ver cómo, desde el principio, Evangelio y forma aparecen en un maridaje indisoluble: en efecto, ¿dónde se encuentra en el mundo algo tan precioso que valga la pena abandonarlo todo por ello sin el menor escrúpulo? ¿Acaso podría ser esta única cosa lo informal, el Absoluto, que disuelve desde dentro la forma del yo espiritual? Por

eso, siempre que la auténtica forma del mundo deviene problemática, son los cristianos los que asumen la responsabilidad de la forma.

¿Qué hay de más fuerte y que con más radicalidad configure la forma de la vida que el matrimonio, sólo verdaderamente tal cuando es el ámbito que engloba y supera todos los deseos de evasión del individuo, cuando es esa relación indisoluble que evita inexorablemente las tendencias desintegradoras de la existencia y obliga a los vacilantes a trascenderse a sí mismos, a través de la forma, en el amor auténtico? En la promesa matrimonial, los esposos no confían su fidelidad a sí mismos, a las arenas movedizas de su libertad, sino a la forma que, elegida, los elige. Por ella, se deciden en un acto de toda su persona, que se entrega no sólo al tú querido, a la ley biológica de la fecundidad y de la familia, sino a una forma con la que se identifican en lo más íntimo de su personalidad, de suerte que partiendo de las raíces biológicas penetre todos los estratos del ser y lleve a alcanzar las alturas de la gracia y del Espíritu Santo. Entonces, de repente, toda fecundidad y toda libertad descansan en la interioridad de la forma, y la vida del esposo sólo puede ser comprendida (como ha descrito Claudel con tanta energía en su Oda V) desde el misterio de esa interioridad, que ya no es accesible a partir de la profanidad de la existencia humana. Pero, ¿a qué se reduce el individuo que, despreciando y atropellando esta forma, contrae vínculos sólo sujetos a los estrechos límites de su psicología? Tan sólo arena movediza e infecundidad inexorable. Hoy más que nunca, también la protección de esta forma, de la que emana la belleza de la existencia humana, está confiada a la vigilancia cristiana.

Porque, en efecto, el ser cristiano es forma. ¿Cómo podría ser de otro modo, siendo como es gracia, posibilidad existencial que nos ha sido abierta por el Dios que nos justifica y, más aún, por el Dios hecho hombre que nos redime? Y no una posibilidad, informal e indiferente a todo, de una libertad imaginaria, sino posibilidad, que emana de nuestra condición de miembros del cuerpo de Cristo, de la tarea de construirlo, posibilidad de misión, de carisma, de servicio cristiano en la Iglesia y para el mundo. Si la contemplamos en todas sus dimensiones, ¿hay algo más completo e indisoluble y, a la vez, más configurado que la forma cristiana? Ella supera el carácter problemático de la autodecisión y de la autovaloración humanas, la incertidumbre y la melancolía que aprisionan profundamente a la mayoría de las formas vitales (porque las cosas podrían haber sido de diferente modo, porque nunca se ha alcanzado aquello a lo que se tendía y aspiraba), pues la forma cristiana está envuelta en el milagro del perdón de los pecados, de la justificación, de

la santidad, de una iluminación y ennoblecimiento de todo el ámbito existencial, milagro que, por sí mismo, garantiza el más hermoso desarrollo de una forma espiritual. La imagen de la existencia es irradiada por el arquetipo de Cristo y está formada por el poder del Espíritu creador, con la grandeza de aquel que no tiene necesidad de destruir nada natural para alcanzar su meta espiritual. Por ello mismo es claro que el cristiano sólo realiza su misión —en cualquier época pero, sobre todo, en la nuestra —cuando deviene efectivamente esa forma querida y fundada por Cristo, en la que lo externo expresa y refleja de un modo creíble para el mundo lo interno, y esto último queda verificado y justificado a través del reflejo externo, convirtiéndose así en algo digno de ser amado en su radiante belleza. La forma lograda del cristiano es lo más bello de cuanto en el ámbito humano pueda darse; ésto lo sabe el simple cristiano, que ama también a sus santos porque la imagen radiante de su vida resulta realmente atrayente. Pero la capacidad espiritual para comprender la vida de un santo no es en absoluto algo obvio y natural: nuestros ojos actuales parecen «haberse cansado hasta tal punto de las procesiones con andas» que ni siquiera estas figuras altísimas de la existencia humana son capaces de sacarnos de nuestro letargo.

Y desde aquí debemos ya contemplar lo más elevado: la forma de la revelación divina en la historia de la salvación hasta Cristo y a partir de él. Para ello se requiere una vez más una mirada todavía más atenta y profunda, y hay pocas esperanzas de que estos ojos nuevos nos sean dados y se nos abran si no hemos aprendido antes ya a contemplar de alguna manera, con nuestros antiguos ojos, la forma del ser. Lo sobrenatural no suplanta aquello que no hemos sido capaces de hacer mediante nuestras facultades naturales. *Gratia perficit naturam, non supplet:*

La gracia perfecciona la naturaleza, pero no la suplanta.

Los siglos de la cristiandad, que entendieron magistralmente el lenguaje de la forma del mundo natural, estuvieron dotados excepcionalmente para percibir, a la luz de la gracia, la verdad de la revelación como forma, y luego —¡sólo luego!— interpretarla. De hecho, la encarnación de Dios lleva a su plenitud toda la ontología y la estética del ser creado, del que se sirve dotándolo de una profundidad nueva, como lenguaje para expresar el ser y la esencia divinos. En efecto, su lenguaje y su autoexpresión originarios no es aquello que, desde Lutero, nos hemos habituado a designar como la palabra de Dios, es decir, la sagrada Escritura, sino Jesucristo, en cuanto que es el Uno y el Unico, a quien hay que interpretar en conexión con la historia entera de la humanidad y con la totalidad cósmica de la creación; él es la Palabra, la Imagen, la Mani-

festación y la Exégesis de Dios que, en cuanto hombre, da testimonio sirviéndose de todas las posibilidades de expresión de la existencia histórica que trascurre entre el nacimiento y la muerte, en todas sus edades y condiciones de vida así como situaciones individuales y sociales. El es aquello que expresa, es decir, Dios, pero no aquel a quien expresa, ésto es, el Padre. Paradoja incomparable que constituye la fuente originaria de la estética cristiana y, por consiguiente, de toda estética. ¡Qué capacidad de visión exige y presupone captar este punto originario! Ciertamente, los judíos, a pesar de que estaban en condiciones de ver toda clase de datos verdaderos e importantes referentes a Cristo, estaban ciegos en el punto decisivo. Y, evidentemente, el cristiano que opta en la fe realmente por el seguimiento de Cristo no está ciego en ese mismo punto decisivo; pero un punto no basta. Si bien es verdad que se da siempre de nuevo ese instante cualificado en que el hombre cae de rodillas y ora ante aquel que dice: «Soy yo, el que habla contigo», la buena nueva no se reduce a estos instantes (en los que todo lo demás desaparece); existe también la superficie, el tiempo y el espacio, y todo lo que en ellos hay de humano y que forma parte esencial de lo que Juan llama el «permanecer», el contacto y la familiaridad con las costumbres y los modos de ver las cosas hasta en lo imponderable: en resumen, una forma de vida. Mientras él no murió y resucitó, los ojos espirituales de los discípulos estaban como fijos y necesitados de distancia, no sólo para «creer» de alguna manera su contenido divino, sino también para «verlo» en su presencia desbordante. No obstante, este contenido había quedado expresado en el hombre Jesús y, en toda su abstracción y contemplación, la memoria retrospectiva de los discípulos, la *ana-mnesis* de cuanto habían visto, la *conversio ad phantasma* (¡ciertísimo!), constituyen la clave de toda su comprensión. Esto mismo les había anunciado él de antemano, y la distancia que ellos debían tomar no era sólo la que el espectador debe adoptar naturalmente ante un cuadro, sino la condición previa para acoger al Espíritu Santo, que había de comunicarles por primera vez la mirada contemplativa de la fe. La imagen brota en ellos juntamente con el descenso del Espíritu. Y entonces ven las proporciones, no sólo de Cristo mismo —pues ellos nunca entienden lo divino que hay en él al desnudo, sino siempre a través de la contemplación de la relación entre lo humano-visible y lo divino-invisible— sino sobre todo de su conexión con el contexto global de la historia de la salvación y con el cosmos creado en su totalidad, que constituyen su trasfondo y su pedestal: ven la forma que juntos constituyen el Antiguo y el Nuevo Testamento, ven la proporción única existente entre promesa y cumplimiento y cómo esta proporción misma

se halla distribuida en la forma, mostrando una pluridimensionalidad peculiarísima y poniendo así de manifiesto su profundidad. ¿O pensamos que entre las proporciones naturales y las cristianas no existe conexión alguna y, por consiguiente, tampoco entre las capacidades respectivas de ver unas y otras?

A partir de esta imagen, contemplada con los ojos y la inteligencia de la fe, depusieron los testigos oculares su testimonio oral y, más tarde, el escrito. Y así como el Espíritu Santo estaba en sus ojos a fin de que la imagen se alumbrara, también estaba en su boca y en su pluma, para que las copias que ellos esbozaron a partir de la imagen arquetipo reflejasen fielmente la visión que el Espíritu de Dios mismo posee de la representación de Dios en la carne. Y puesto que la Escritura no es la Palabra misma sino el testimonio que el Espíritu da de la Palabra en indisoluble conexión y maridaje con los testigos oculares invitados a la visión originaria y admitidos en ella, este testimonio posee una forma interna, que, en cuanto tal, es absolutamente canónica; por consiguiente, no puede uno remontarse más allá de ella sin arriesgarse a perder al mismo tiempo la imagen y el Espíritu. Lo inspirado es el resultado al que aboca una historia del texto, que nunca podrá ser reconstruida de modo perfecto, y no los jirones que el análisis filológico cree poder arrancar de la totalidad acabada, para introducirse a hurtadillas, por así decirlo, por detrás de la forma, y arrebatarle su secreto partiendo del proceso mismo de su formación. ¿No despierta desconfianza el que cierta filología bíblica intente «entender» por principio lo que tiene delante, descomponiendo de buenas a primeras su forma en fuentes, objetivos psicológicos e influjos sociológicos ambientales, antes de haber contemplado verdaderamente esa forma como tal, para comprender su sentido global? Una cosa es segura: que, partiendo de lo que ha sido desmembrado y descompuesto —por original e instructivo que pueda resultar hoy este estudio anatómico—, jamás se podrá recuperar la totalidad viviente de la forma. La anatomía sólo puede estudiarse sobre cadáveres, en dirección inversa al movimiento vital, y va del todo a la parte, a sus componentes. Es posible que ciertos elementos existentes en la forma canónica recomienden y justifiquen este procedimiento; pero es necesario cerciorarse bien de si este remontarse «científico» a las fuentes reales, o supuestas, no es ante todo útil cuando muestra una vez más la indivisibilidad de la Palabra definitivamente acuñada. ¿No debería concederse también al Espíritu Santo un poco de humor divino, de ironía, para con los estudiosos? ¿Acaso carece totalmente de sentido contemplar la cuádruple forma del Evangelio en este contexto? La plasticidad incomparable, divina, de

la Palabra viviente, encarnada, ¿cómo podría ser atestiguada mejor que mediante este sistema de puntos de vista, no ulteriormente sintetizable sino, precisamente por ello, estereoscópico? Es como si de la tentativa «científica» —mejor dicho, de su esterilidad, de su fracaso— se derivase continuamente la exigencia clara de un retorno a lo «único necesario», a aquella contemplación central de lo *realmente* dicho, realmente ofrecido, realmente entendido, contemplación que en el ámbito cristiano —por desagradable que a algunos pueda resultarles ésto— corresponde precisamente a la contemplación estética que descansa y persiste en la contemplación de la forma que la naturaleza o el arte nos muestran.

En efecto, sólo es posible comprender la inspiración en toda su riqueza mediante la forma, en modo alguno a través de una perspectiva psicológica o biográfica. Por eso, toda filología bíblica que quiera ser fecunda ha de partir de la forma y conducir de nuevo a ella. Sólo la «Escritura» misma posee la fuerza y la autoridad necesarias para remitir con autenticidad a esa forma suprema que ha puesto los pies en la tierra y a cuya soberanía corresponde perfectamente el haberse creado a sí misma su propio cuerpo expresivo. Ahora bien, un cuerpo es siempre un campo y necesita otro campo en el cual desplegarse y arraigar, para luego destacarse de él. La existencia y la doctrina de Cristo no serían una forma comprensible si no las pusiéramos en conexión con la historia de la salvación orientada hacia él: es juntamente con ella y partiendo de ella como él deviene para nosotros la imagen que nos revela lo invisible. Por eso la Escritura tampoco es un libro aislado sino que está en conexión con todo lo que ha sido creado, fundado por Cristo y que emana de él, es decir, con toda la realidad que es su obra y su influencia en el mundo; sólo en este contexto adquiere su forma propia la Escritura.

Arrebatar y extasiar es virtud exclusiva de lo que tiene forma; sólo a través de la forma puede verse el relámpago de la belleza eterna. Hay momentos especiales en que la luz se abre paso, el espíritu centellea e irradian la forma exterior —del modo y la medida en que se realiza ésto depende si se trata de belleza «sensible» o «espiritual», de encanto o dignidad—; pero, en todo caso, sin la forma el hombre no puede ser arrebatado ni caer en éxtasis. Pues bien, el ser-arrebatado es el origen del cristianismo. Los apóstoles son arrebatados por aquello que ven, oyen y palpan, por aquello que se revela en la forma; Juan (sobre todo, pero también los demás) describe continuamente cómo en el encuentro, en el diálogo, se destaca la forma de Jesús y se dibujan sus contornos de manera inconfundible, y cómo de repente, de un modo indescriptible, surge el rayo de lo incondicionado y derriba al hombre, haciéndole caer pos-

trado en adoración, transformándolo en un creyente y seguidor de Cristo. Este «abandonarlo todo para seguirle» sería una pusilánime huída del mundo si no se produjese con aquel entusiasmo loco que conoció Platón a su manera y que también conoce todo aquel que, gustosa y despreocupadamente, está dispuesto a enloquecer por amor a la belleza. ¿Acaso podríamos entender algo de la vida de Pablo si no le concediésemos que, en el camino de Damasco, contempló la suprema belleza, como la contemplaron los profetas en las visiones con las que fueron llamados, y que por eso lo vendió todo, toda la sabiduría mundana y divina, todo privilegio en el pueblo santo, para comprar la perla única, y realizar gozosamente su servicio como «pobre de Yavhé»? Unos y otros, los entusiastas de la belleza natural y los extasiados por la belleza cristiana, han de aparecer necesariamente ante el mundo como insensatos, y el mundo intentará explicar su estado apelando a leyes psicológicas, cuando no fisiológicas (Hechos 2,13). Pero ellos saben lo que han visto y no se preocupan lo más mínimo por lo que dicen los hombres. Sufren por amor a ella y su com-padecer queda ampliamente compensado por su serenardecidos por la suprema belleza, coronada de espinas y crucificada. Es fácil establecer las diferencias entre los dos tipos de hombres; pero no lo es tanto ver lo que les une sin caer en el psicologismo. En efecto, dado que, para comprenderles es necesario contemplar lo que ellos han visto, ahí comienza lo esotérico, y las pruebas para demostrar su verdad —como aparece ya en el *Banquete* de Platón— tienen necesariamente carácter de iniciación.

Una Iglesia popular, como es la católica, no puede suprimir el esoterismo auténtico de los que están prendados del amor; a nadie que lo desee realmente se le niega el acceso a la vía misteriosa de los santos; pero, dentro de la masa, ¿quién se acuerda todavía de éstos?

2
EL CANON ESTETICO

Para un primer tanteo del terreno hemos tomado un camino ascendente, sin tener en cuenta cuándo rebasábamos las fronteras de la naturaleza para entrar en las de la gracia, ni cuándo abandonábamos los límites de la filosofía para internarnos en el ámbito de la teología: la forma de la belleza parecía tener un poder de trascendencia tal, que se deslizaba, sin rupturas, de la esfera mundana a la supramundana. El vocablo *jaris* expresa el encanto de lo bello, pero también significa gracia. «En tus labios se ha derramado la gracia», canta el Salmo nupcial (44,3). Y si es verdad que la belleza intramundana —en cuanto manifestación del Espíritu —posee una dimensión global que incluye y exige la decisión moral, ¿cómo no iba a encerrar asimismo la dimensión religiosa y, por consiguiente, la respuesta última del hombre a la pregunta sobre Dios o, más aún, a la pregunta de Dios mismo? Se podría objetar que la palabra que proviene de Dios somete a juicio todo lo humano, por muy capaz que ésto sea de trascendencia. Pero este juicio no significa necesariamente una condena; puede tener el sentido de una asunción y de una elevación y, en cualquier caso, expresa ante todo el juicio emanado libremente de Dios, al cual no es justo que se sustraiga el mundo, especialmente cuando mayor es el peligro de olvidar la soberanía y la libertad del Dios que juzga. Este olvido y atropello deriva casi necesariamente de la esencia misma de la belleza y de la estética, que tienden más que la metafísica y la ética a una transfiguración inmanentista del mundo aunque sólo sea por un instante, el de la manifestación de lo bello; e incluso, cuando la metafísica y la ética intentan trazar a partir de sí mismas una línea comprensiva de reconciliación, entran también en juego

el sentimiento y el juicio estéticos. Es tarea de la revelación el desenmascarar, refutar y condenar estos abusos, y la teología debe dar noticia, obedientemente, de este juicio de la revelación.

Ahora bien, ¿señala este juicio un límite a la estética? Más aún, ¿destruye el puente entre la belleza natural y la sobrenatural? Suponiendo que la línea ascendente antes trazada no sea globalmente equivocada, tiene que haber un momento en que el espíritu que irradia desde el interior y engendra su propia forma, para encontrar la ley interior de su expresión deba someterse, en cuanto «materia espiritual» (ὕλη νοητή), a un poder configurador más elevado, sin menoscabo de su autonomía espiritual, más aún, en función de esta autonomía misma y para conquistarla verdaderamente; suponiendo asimismo que en el fenómeno de la inspiración existe un momento (que siempre ha vislumbrado el hombre pagano, pero que sólo el cristiano ha llegado realmente a experimentar en la fe) en el que la inspiración del propio yo se transforma misteriosamente en la inspiración emanante del genio, del *daimon,* del Dios que lo inhabita, y en el que el espíritu que alberga en sí a Dios (*en-thousiasmós*) obedece a una instancia superior que, en cuanto tal, supone una forma y es capaz de realizarla, entonces no tiene sentido rechazar la analogía intrínseca entre ambos niveles o formas de la belleza. Está en la naturaleza misma de las cosas que se dé un progreso auténtico desde el entusiasmo, en cuanto principio configurador, al sentirse inhabitado por un espíritu superior, y que, hablando en términos cristianos, tal progreso conduzca al terreno de la fe, es decir, a la fe en un Espíritu divino, personal, libre y soberano.

Es propio de la fe abandonarse místicamente al Absoluto, entendido no sólo como fundamento originario que sobrepasa toda forma mundana, la pone en cuestión, o, más aún, la destruye; también es propio de la fe entregarse confiadamente al *Creator Spiritus,* al Creador desde el principio, el cual, a pesar de los muchos aspectos que deben disolverse en la forma del hombre y del mundo, no quiere en último extremo que el mundo gire, a la manera hindú, en una danza frenética en la que, totalmente absorto en el ritmo y movimiento, pierda su identidad para convertirse precisamente sólo en danza, sino que tiende a poner de manifiesto la forma creadora. Ciertamente, esta forma es obra suya, y lo es también del hombre en la medida en que éste se pone a disposición de la acción divina en una actitud de acogida, de asentimiento, de entrega.

En el ámbito cristiano este «arte» se manifiesta sobre todo en las formas de vida de los elegidos: la existencia profética propiamente dicha es la existencia de un hombre expropiado, a través de la fe, de toda

pretensión de darse forma a sí mismo, y por lo mismo se convierte en «material» a plena disposición de la acción divina. Abrahán, Isaac, Jacob, José, Moisés, los jueces carismáticos, los profetas y mártires de la fe, hasta el Precursor y la «esclava del Señor», en la cual se recapitula la plasticidad conyugal y femenina de la hija de Sión y se manifiesta al más alto nivel lo que es el arte de Dios o la santidad «formada», son casos de vidas vividas en el Espíritu Santo, vidas escondidas, in-visibles y, sin embargo, dotadas de tal fuerza de manifestación que sus situaciones, escenas y encuentros cobran un perfil claro e inconfundible y adquieren un poder arquetípico sobre toda la historia de la fe. Lo contrario de lo que cabría esperar cuando un hombre limitado se entrega de un modo radical y personal al Absoluto sin límites y sin forma: una nueva forma espiritual, esculpida en la piedra de la existencia misma, una forma que emana inequívocamente de la forma de la encarnación divina. Sea cual sea el modo en que esta ley formal pueda distinguirse de la belleza intramundana —cosa que debe ocurrir y ocurre de muchas maneras—, si el movimiento configurador divino se orienta realmente hacia el hombre, tal como la voluntad creadora de Dios ha querido en verdad conformarlo, hacia la consumación de la tarea emprendida por las «manos» de Dios en el jardín del Edén, es imposible negar entonces la analogía entre la obra configuradora de Dios y las energías conformadoras de la naturaleza fecunda y del hombre.

Por muchos signos de interrogación y de advertencia que se pongan a esta analogía, sólo afectarán a los abusos, que siempre se dan, y no al uso. El abuso consiste aquí en someter y subordinar simplemente la forma de la revelación de Dios a las leyes de la metafísica y la ética (tanto individual como social o sociológica) o de la estética intramundana, en lugar de respetar la soberanía que aparece con toda claridad en la obra de Dios. Esto ocurre con mucha mayor frecuencia y facilidad en el caso de la estética, ya que la estética mundana es más cautivadora y concluyente que la metafísica y la ética mundanas, siempre más o menos problemáticas. Mientras la mayoría no se atreve a sostener tesis definitivas sobre la esencia última de los fundamentos del mundo o sobre la justicia última de las acciones humanas, los que alguna vez han sido tocados en lo más íntimo por la belleza mundana, presente en la naturaleza, en la vida del hombre y en el arte, jamás dirán que no poseen un concepto auténtico de la belleza. Lo bello lleva en sí una evidencia que salta inmediatamente a la vista. De aquí que, cuando abordamos la revelación de Dios con la categoría de lo bello, la rebajamos espontáneamente a su correspondiente forma intramundana, y sólo cuando ésta no se aco-

moda a la forma trascendente de la revelación nos detenemos extrañados y nos negamos a seguir avanzando por escrúpulos de conciencia. Entonces, o bien la aplicación a la esfera de la revelación de lo que consideramos bello supone una «exageración», un malentendido, que quizá podría excusarse por sus consecuencias edificantes, o bien (lo que en el fondo viene a ser lo mismo), por respeto a la palabra de Dios, a su seriedad y a su majestad incomparable, nos prohibimos toda aplicación falsificadora e ingenua de las categorías estéticas.

Quizá existió, como sostenía Gerhard Nebel, un momento histórico privilegiado, en el que el arte humano y la revelación cristiana se encontraron, y en el que pudieron surgir los iconos, las basílicas y las catedrales, las artes plásticas y las pinturas románicas; pero desde entonces ha habido demasiados malentendidos y han ocurrido demasiadas cosas terribles como para que nos atrevamos a insistir todavía más en la semejanza que en la desemejanza entre ambas esferas. La costumbre humana de considerar únicamente como bello lo que se le impone a cada uno como tal es, al menos mientras vivamos en la tierra, incorregible; por eso, parece cuando menos práctico, necesario y prudente proceder con suma cautela en lo que respecta al uso teológico de los conceptos estéticos. En efecto, una teología que utilice tales conceptos puede deslizarse, tarde o temprano, desde una estética teológica— es decir, desde la tentativa de construir una estética en el plano objetivo y con los métodos de la teología —a una teología estética, lo cual supondría traicionar el contenido propio de la teología y hacerlo tributario de las ideas imperantes en la doctrina intramundana de la belleza.

Pero, por mucho que subrayemos este peligro —y en este terreno está justificado subrayarlo—, no puede constituir el factor decisivo para determinar la validez o no de nuestra aproximación teorética a la cuestión. Al fin y al cabo, una vía peligrosa sigue siendo una vía; una vía que quizá exige una especial preparación y pericia, pero que no por ello es intransitable. La opción teorética a tomar de antemano es la siguiente: ¿tenemos una razón objetiva para limitar lo bello a la esfera de las relaciones intramundanas entre «materia» y «forma», entre «lo que se manifiesta y su manifestación», así como a los estados anímicos de la imaginación y de la sensibilidad requeridos en cualquier caso para la percepción y la formación de tales relaciones expresivas? ¿O podemos acercarnos a lo bello como a una de las propiedades trascendentales del ser y, por consiguiente, atribuirle la misma extensión y una forma intrínsecamente análoga a la de lo uno, lo verdadero y lo bueno? La antigua teología de los Padres de la Iglesia y la alta escolástica lo hicieron sin el menor

escrúpulo, partiendo de un doble motivo: de una teología de la creación que, sin la menor reserva, atribuye por razón de eminencia al Principio creador las cualidades de la belleza creada, y de una teología de la redención y de la consumación, que atribuye igualmente a la obra suprema de Dios la totalidad de los valores de la creación, sobre todo en lo concerniente a la forma escatológica de esa obra. Esta forma comienza ya con la resurrección del Señor, que, a su vez, derrama su resplandor sublime (*kabôd, dóxa, gloria*) sobre la Iglesia y sobre toda dispensación de la gracia. Pero ¿no se eliminará así la forma de ocultación que representa la cruz en toda la historia de la salvación? Para algunos Padres, especialmente Agustín, este punto constituyó motivo de preocupación. No tratamos por ahora de saber si ellos procedieron de modo correcto. Lo que queremos discutir por el momento no es el método, sino el punto de partida del problema. Por los motivos ya mencionados, los Padres consideraron la belleza como uno de los trascendentales del ser y construyeron una teología en consonancia con esta convicción. Tal supuesto ha dejado una profundísima impronta en el contenido de su teología y en el modo de hacerla, pues una teología de la belleza sólo puede ser desarrollada de una manera bella. La peculiaridad del objeto debe brillar ya en la peculiaridad del método. Esto vale para los comentarios del relato de la creación y del paraíso que aparecen en Teófilo, Ireneo, Basilio, Gregorio de Nisa, Ambrosio o Anastasio el Sinaíta, así como para la descripción de la *conservatio* como presencia permanente y encarnación última de la Palabra de Dios en su creación, que nos ofrecen Clemente, Orígenes, Metodio, Atanasio, Jerónimo, Victorino o Agustín, y finalmente vale de manera especial para la economía de la encarnación y de la cruz, tal como aparece en Ignacio, Hermas, Tertuliano, Gregorio Nacianceno, Antonio, Casiano y Benito. Pero ésto es válido, sobre todo, para la doctrina patrística de la contemplación, desde Orígenes a Gregorio Magno y Máximo el Confesor, pasando por Evagrio, Macario y Agustín, doctrina que enseña el ascenso a la interioridad y hacia lo alto, hasta el punto donde la luz definitiva ilumina las formas terrenas y aún veladas de la salvación, y la contemplación se convierte en anticipación fulgurante de la iluminación escatológica, visión que presagia la gloria que se transparenta en la forma del Siervo. Pero hay también otros Padres que ven cómo se trasluce objetivamente la belleza histórico-salvífica en la forma del velo. Así, Orígenes ve resplandecer al Espíritu en la letra; Ireneo vislumbra el arte supremo de Dios en la economía de la salvación, en el perfecto encadenamiento de las diferentes etapas de la historia de la salvación; Cipriano e Hilario ven trasparentarse la gloria del amor a través de la unidad de

la Iglesia, a la vez moral y sacramental-institucional; León Magno contempla el año litúrgico como una danza en la que se manifiesta una suprema armonía; Evagrio ve el resplandor de la luz eterna en el alma purificada que ha alcanzado el verdadero conocimiento. Ahora bien, sean cuales sean los aspectos destacados por cada uno y los métodos utilizados en cada caso, todos coinciden en reconocer y subrayar la importancia del momento estético en una contemplación que está además expresamente orientada hacia él.

Resulta demasiado fácil reprochar[1] a esta doctrina de la contemplación, que encierra necesariamente un momento «entusiástico», el haber sufrido una influencia indebida de la mentalidad helenística, y quizá podamos congratularnos de que la teología más reciente se haya liberado de este ingrediente extraño. Más razones hay, en cambio, para hacer referencia a las corrientes hostiles al arte que acompañan ya a todo el período patrístico y explotan violentamente en la controversia bizantina del período iconoclasta, desde el edicto del emperdor León III (730) hasta la institución de la «fiesta de la Ortodoxia» bajo Teodora II (843). No se puede decir que la argumentación aducida en favor de las imágenes fuera siempre convincente, ni cuando, siguiendo la teología trinitaria de Basilio Magno, se parte del carácter del Hijo como imagen y de la necesaria relación y distinción entre el arquetipo y la imagen[2], ni cuando se subraya con Dionisio la necesidad de los símbolos religiosos para el hombre sensible (Dionisio es, después de todo, el padre de la teología negativa en su orientación más radical), ni cuando se reprocha al que desprecia la imagen el manifestar en su gesto un desprecio también a lo que ella representa. Tampoco parece muy convincente justificar el culto a las imágenes a partir de la encarnación de Cristo, que excluiría toda especie de docetismo, sobre todo, a partir de la «inhabitación» misteriosa del arquetipo en su imagen, de los milagros realizados en las imágenes o por medio de ellas o de su procedencia celestial y no de la mano del hombre *(ajeiropoïa)*. Todos estos argumentos difícilmente pueden sostenerse contra la prohibición de las imágenes que aparece en el Antiguo Testamento, y que nunca fue expresamente revocada en el Nuevo, o frente a la escasez de imágenes y la actitud de enorme reserva ante ellas en los primeros tiempos del cristianismo. En cambio, el argumento del iconoclasta Constantino V, según el cual una representación meramente humana de Cristo

[1] Ronald Knox: *Enthousiasm*, Oxford 1950.

[2] F.X. Funk: *Ein angebliches Wort Basilius des Grossen über die Bilderverebrung*, en *TQ* 70 (1888) 297 s.

—ya que su divinidad resulta imposible de representar— atenta contra las bases mismas de la cristología y conduce al nestorianismo, le deja a uno francamente pensativo, al menos en el sentido de que constituye una permanente advertencia contra el peligro de establecer una continuidad excesiva y una ausencia de distancia entre la imagen que Dios ha manifestado de sí mismo en el mundo, su Hijo unigénito, y todas las demás imágenes que, a pesar de toda su relevancia religiosa, no dejan de pertenecer a la esfera estética. La tendencia iconoclasta aparece como un factor correctivo de la teología patrística, que no como tesis sino precisamente como correctivo debe tenerse siempre en cuenta, sobre todo porque no emerge en la historia de la Iglesia sólo en esta forma radical, sino que jugó también un papel en el período carolingio y en la reforma cisterciense, en su drástica reacción contra las aberraciones del románico —por no hablar de la época de la Reforma—, y se hace notar nuevamente hoy en la arquitectura y en el arte sacro.

Pero, en fin, esta alusión al pasado sólo es para subrayar la necesidad de una continua actitud de vigilancia, tanto teorética como práctica, con el fin de evitar que la belleza trascendental de la revelación quede reducida a la belleza intramundana y natural.

Antes de preguntarnos si los Padres hablaron acertadamente de la belleza de la revelación, y de cómo habría de concebirse tal discurso, conviene hacer, a modo de observación previa, una referencia a la fuente misma de la teología, la sagrada Escritura, que, si no en su totalidad, sí en su mayor parte, es un libro poético. Aquí no vamos a insistir demasiado en la forma poética exterior, pues podrían aducirse importantes motivos histórico-positivos contra su relevancia teológica: sobre todo, el que la mayor parte de los escritos bíblicos tienen su origen en una época y en un ámbito cultural en los que la prosa, tal como llegó a entenderse más adelante (por ejemplo, la de los historiadores griegos), apenas existía; en efecto, no sólo los cánticos, los himnos, las parábolas, los proverbios sapienciales y los referentes al culto o los discursos proféticos, sino también las máximas jurídicas y los relatos históricos redactados en estilo poético, las leyendas, las novelas, etc., constituyen siempre un género literario sujeto a las reglas de la tradición, que, sobre todo en la época más antigua, estuvo condicionado por las leyes mnemotécnicas. Así pues, el género poético de la Escritura habría que interpretarlo en función de unas coordenadas históricas, lo cual no habría asombrado en lo más mínimo a un Hamann, un Herder o a sus seguidores, pues, según ellos, el género poético ha sido el lenguaje más primitivo y la forma de expresión más antigua de la humanidad y, precisamente por eso, la Biblia ha de

ser considerada como el «documento más antiguo del género humano» y el más fidedigno. Pero aquí hemos de hacernos una segunda reflexión, más importante que la primera, a saber, que, de acuerdo con la sucesión histórica (considerada a grandes rasgos) de las diversas partes de la Biblia hebrea, a la «Ley» y a los «Profetas» sigue una parte tercera, la de los «escritores», donde entran los Salmos, el libro de Job, los Proverbios, el Cantar de los Cantares y el Qohelet (Eclesiastés), y, en el canon de la Iglesia católica, el libro de la Sabiduría y el Sirácida (Eclesiástico). En este tercer grupo de escritos aparece clara y conscientemente un rasgo estético que no se muestra en cambio de un modo consciente en los dos primeros; y aparece, además, en el distanciamiento (propio de la actitud contemplativa del «sabio») frente a la dramática historia político-religiosa que el Heptateuco y los libros históricos anexos, aunque también los Profetas (inmersos totalmente en la historia), desarrollan ante el lector. Indudablemente, la contemplación de los libros sapienciales es característica de una época tardía, en la cual el dramatismo violento de la primitiva época heroica y los trágicos acontecimientos del período culminante de la madurez son ya cosa del pasado; por otra parte, es también cierto que los influjos helenísticos han despertado y fomentado esa actitud contemplativa, al igual que la sensibilidad para los valores estéticos que ella comporta. Desde una óptica protestante se pueden mirar con cierto desprecio los documentos de este período (aunque conserven en el canon partes importantes de los mismos); desde una perspectiva judía (Martin Buber) se los puede considerar como un apéndice irrelevante de la Escritura, en la medida en que han sido escritos en griego; pero, desde la perspectiva católica, forman parte del canon y son para la Iglesia libros inspirados al igual que todos los demás. Más aún, precisamente por la cesura contemplativa que marcan entre las gestas de la Antigua Alianza y las futuras de la Nueva, representan para la Iglesia un eslabón absolutamente imprescindible en la cadena de la revelación.

En los libros de la Sabiduría, el Espíritu Santo de la Escritura reflexiona sobre sí mismo. Pero no se limita a ponderar los hechos antiguos (Sb 10-19; Si 44-50). Contempla además la gloria de la creación natural (Sb 13; Si 42, 15-43; Sal 8, 104, etc., Jb 38 s.), la situación y los sentimientos del hombre mortal (Qo, Jb) y, sobre todo, la Sabiduría misma, que es consciente de «ensalzarse a sí misma» de un modo explícito (Pr 8, 12 s.; Si 24, 1s.). La autocontemplación de la *sophia* es «glorificación» y, por consiguiente, es a su manera tan profética y poética como la revelación de Dios en la historia, en la naturaleza y en la vida humana, cantada por ella. Aquí, la objeción de que la forma poética de las

dos primeras partes de la Escritura es explicable desde una perspectiva puramente histórico-cultural resulta ya totalmente infundada y, de rechazo, plantea otra cuestión. La forma específicamente bíblica de la contemplación inspirada arroja una luz estética sobre la historia de la salvación (tanto sobre la pasada como sobre la futura) que, juntamente con la forma poético-natural de la «Ley» y los «Profetas», pone de manifiesto su dimensión sobrenatural e irreductible. No se trata de una transfiguración romántica, postiza y lánguida, de una época heroica y grandiosa ya pretérita; se trata de hacer tomar conciencia de la dimensión estética inmanente a aquella irrepetible acción dramática y de poner de manifiesto su fuerza irradiante, dimensión que constituye el objeto de una estética teológica.

«Dios necesita de los profetas para manifestarse, y todos los profetas son necesariamente artistas; lo que diga un profeta, nunca podrá decirse en prosa»[3]. Ahora bien, si todo profeta es artista, la recíproca no es cierta: el artista no es automáticamente profeta, como no sea en un sentido muy general. Aquí reaparece la analogía entre la estética natural y la sobrenatural, que permite a la libertad del Espíritu divino servirse de todas las formas de expresión humanas como vehículos de *su* poesía.

Es lógico que los investigadores se preocupen de los géneros literarios de la Escritura y tengan en cuenta, al interpretarla, las leyes generales que los rigen. Pero no queda con ello resuelta la cuestión de la especial índole poética de la Escritura, que empieza precisamente donde terminan las consideraciones generales: la comprensión de esa inspiración especial (inmersa a su vez en las formas generales) presupone una inspiración del intérprete ajustada a ella, de un modo análogo a como, en los libros sapienciales, la sabiduría divina se interpreta y se ensalza a sí misma. Por eso hay que tener siempre bien claro hasta dónde llega el método filológico y arqueológico y en dónde ha de ser completado y superado por un método especial, adaptado a la peculiaridad de su objeto. Los Padres utilizaron bastante bien este segundo método y, en cambio, se vieron lastimosamente privados del primero, en tanto que, entre los investigadores modernos, el primer método puede ir o no acompañado del segundo.

Ciertamente el problema puede radicalizarse todavía más, a base de relativizar históricamente la conexión entre la sofiología patrística y la de la gran escolástica, por una parte, y la bíblica, por otra, subrayando la dependencia de todas ellas de una común atmósfera cultural propia

3 F. Medicus, *Grundfragen der Ästhetik*, Jena 1907, p. 14.

de la antigüedad tardía, cuyo final debería situarse inmediatamente después del medioevo y que nos tocaría ahora eliminar de la Biblia y de la historia de la teología mediante una labor de desmitificación con el fin de superarla definitivamente. Pero podría uno preguntarse: ¿en favor de qué? ¿De una «esencia del cristianismo» a lo Harnack o de una interpretación existencial de corte bultmanniano? Observemos que, desde la sofiología propia de los escritos más tardíos del Antiguo Testamento surge una serie de líneas que se prolongan hasta Pablo, hasta el autor de la Carta a los Hebreros y hasta Juan, los cuales guardan una relación contemplativo-glorificadora con la vida y la pasión de Jesús semejante a la que existe en los «sabios» con la «Ley» y los «Profetas». Entre los escritos tardíos de ambos Testamentos hay una conexión múltiple y subterránea, mediante una corriente de «gnosis» bíblica que se baña en la misma atmósfera de la antigüedad tardía en que se hallan inmersos Filón, la literatura hermética y mistérica de los primitivos gnósticos y los gérmenes de lo que más tarde sería el alejandrinismo cristiano. Ahora bien, amputar todo esto de la Escritura equivaldría realmente a abandonar el marco histórico de la revelación bíblica, para quedarse con un moralismo ahistórico y, por consiguiente, inoperante, por muy existencial que pueda resultar.

3

LA AMPUTACION ESTETICA DE LA TEOLOGIA EN EL AMBITO PROTESTANTE

Sin embargo, tamaña amputación se intentó desde el principio y de un modo constante en la Reforma protestante. Lutero comenzó considerando como eje de la revelación bíblica la doctrina de la justificación, tal como aparece en las Cartas a los Romanos y a los Gálatas, y prolongó este eje hasta el Antiguo Testamento. Ahora bien, la visión que Pablo expone en estas cartas es precisamente la más condicionada por las circunstancias históricas (especialmente por el judaísmo tardío) de cuantas componen el pensamiento paulino, y la elección que de ella hizo Lutero no se explica sólo a partir de su experiencia personal de la gracia. Entraba también de por medio su polémica contra todo lo que, en el catolicismo, podía sintéticamente designarse (utilizando con antelación el vocabulario de Kierkegaard) como empobrecimiento «estético» y degradación de la fulgurante rudeza de la Palabra de Dios. La dialéctica muerte-resurrección del acontecimiento de Cristo habría sido reemplazada por los esquemas no dialécticos de la metafísica estética de los neoplatónicos, y el mundo reducido a la «manifestación» del Dios que «no se manifiesta», a una jerarquía de seres que se aproximan lentamente a la divinidad, tanto en el plano ontológico como en el ético-místico. El acto intelectual supremo de la vida sería la contemplación del mundo supratemporal de las ideas; el hombre sería esencialmente alma, y cuerpo sólo de un modo casi accidental. La analogía armoniosa entre naturaleza y gracia vendría a ser una ley ontológica, salvo en el caso excepcional de Agustín, cuya teología, en opinión de los reformadores, habría sido abandonada en la Edad Media, precisamente en el punto fundamental de su doctrina, en favor de un semipelagianismo analogizante, e interpretada unite-

ralmente en sentido neoplatónico, interpretación que se habría agravado fuertemente con el influjo dominante del Areopagita en la escolástica y en la mística.

Frente a todo esto habría que subrayar de nuevo los puntos centrales de la Biblia: la libre soberanía del Dios creador, cuyos incomprensibles designios para con el mundo no pueden ser deducidos ni conceptualizados por ninguna doctrina de las ideas, por ninguna forma de emanación más o menos disimulada, por ninguna jerarquía celeste, ni por ninguna analogía que establezca un puente entre los diversos órdenes de la realidad; y la no menos insondable actitud misericordiosa de Dios para con el pecador que se ha apartado de él, al que salva y redime precisamente por el descenso de Cristo hasta el corazón de la reprobación y del abandono de Dios, y que irradia una salvación sólo accesible a través de una fe y de una entrega absolutamente ciegas. Todo esto se realiza en la *absconditas Dei sub contrario,* la ocultación absoluta de Dios, no sólo en su predestinación, en su creación, en su providencia histórica, en su encarnación, sino también en su aceptación de la oposición del pecador, del «cambio» (Rm 1, 23. 25) de la gloria divina imperecedera por la forma ignominiosa de los ídolos, al que Dios responde «abandonando» al hombre, apartado de él, a su más profunda perversión (1, 26 s.), para, luego, en su amor de esposo a la prostituta Jerusalén (Ez 16) que le lleva hasta la muerte, asumiendo todo su pecado y perdición, transformarla en una esposa sin mácula. Este incomprensible misterio de amor es la meta de la encarnación, y, por consiguiente, la encarnación, sólo puede entenderse (o, más bien, creerse) como descenso de la Palabra a la carne. Si invertimos los términos y comenzamos a «filosofar» a base de la «analogía» y de la íntima unión entre carne y espíritu, entre hombre y Dios, el misterio de la cruz se convertirá en mera función de este filosofar y dejará de ser escándalo (Ga 5, 11).

De aquí la lucha de Lutero contra la prostituta razón, que pretende rimar desde una perspectiva estética la divinidad con la humanidad: «Si todo es cuestión de rima, no tiene sentido ya hablar de artículos de fe». Pero, ¿podemos hacer rimar los caminos de Dios? «Querido, si Dios es todopoderoso, ¿cómo es posible rimarlo con el hecho de que él no castigue el mal, sino que lo permita? O no puede castigarlo ni evitarlo, o no quiere. Ahora bien, si no quiere castigar, es un taimado; y si no puede, no es todopoderoso, como corresponde a Dios. A ver si consigues hacer rimar que la suprema sabiduría se comporte como si no supiese y el sumo poder como si no pudiese. Esto no podría hacerlo rimar

ni un turco y ello explica que las personas instruidas... concluyan simplemente que Dios no existe».

Pero «parece ser verdadero lo contrario, ya que no hay nada más débil que su fuerza, ni nada más injusto que su justicia, ni nada más necio que su sabiduría. Predicar estas cosas es una herejía, como véis. Si se dice que sólo él es justo, entonces llegamos nosotros con nuestras obras y queremos que sean consideradas como justas, de tal manera que Cristo y su reino estén siempre por debajo. Y ésto ocurre así para que su reino sea un reino de fe, tal como lo enseñamos; para que él sea el verdadero Dios, la sabiduría, el poder, la justicia supremos, pero de tal manera que todo esto esté tan oculto que yo no pueda verlo, sentirlo ni palparlo. Estas cosas las oímos todos los días y nos parecen quizá demasiado fáciles; creemos poder hacerlas mientras las escuchamos; pero cuando se trata de ponerlas en práctica y de vivirlas en nuestro corazón, todo se hace mucho más difícil». «Deja que tu corazón te diga: has hecho ésto y ésto, eres un pecador. Aquí aparecen ensamblados pecado, muerte, ley e infierno. ¿Dónde ha quedado tu arte?» (*Sermón para el domingo 18.º después de la Trinidad,* Torgau 1531). Todos los discípulos han traicionado al Crucificado, y en el día de Pascua «están sentados todos juntos en el infierno, llenos de espanto y de mala conciencia... Entonces aparece el Señor en medio de ellos y les habla como si hubiese venido al infierno: ¡Sois mis hermanos!... A nuestro corazón le resulta imposible comprender esto» (*Sermón para el miércoles de Pascua,* Wittenberg 1531).

Aquí no tiene cabida ninguna rima, ningún arte, ninguna comprensión. Toda forma elaborada por el hombre a partir de la revelación para intentar abarcarla —y la belleza supone precisamente ésto— ha de sumergirse en lo «contrario», en la ocultación de todo lo divino bajo su contrario, y, por consiguiente, en la ocultación de toda medida y de toda analogía entre el hombre y Dios en la dialéctica. Esta dialéctica se encuentra ante una decisión última. O bien se la toma como una emanación de la sobreabundancia del amor esponsal-evangélico que, en la «bienaventurada desesperación» de la fe que todo lo entrega, abandona todo arte humano en manos del único arte divino, el cual *—sub contrario!—* es capaz de realizar aquello que el hombre —tanto *sub recto* como *sub contrario*— intenta obstinada e inútilmente (así lo entendió, por ejemplo, Ricardo de San Víctor, cuando, al hablar de la visión última, decía que «contradice a cualquier razón humana» *—Benjamín Major* 4,8— y cuando sostenía que los misterios de Dios, en sí mismo y en su encarnación, «no sólo superan los limitados recursos y sutilezas de la razón humana, sino que la hacen enloquecer» *—ibid.* 4, 18—), o bien se separa esa

dialéctica del misterio del amor en que descansa, para convertirse en negación, en fría protesta metodológica, que lleva en sí para siempre el estigma de Caín, y que hace por principio del evangelismo un protestantismo radical. Esta negación va más allá de la exhortación y de la advertencia entendidas como *correctio fraterna* y se convierte en un rechazo fundamental (cisma); y la maldición que engendra esta negación será que los protestantismos que se seguirán de ella e irán relevándose sucesivamente apenas serán ya capaces de remontarse a la intuición originaria de Lutero (pues el hilo de la tradición se halla radicalmente interrumpido) y, puesto que la dialéctica se ha convertido ya en el manejo de un método, oscilarán entre dos extremos irreconciliables.

Para la cuestión que estamos examinando ésto significa lo siguiente: la amputación estética radical de la teología, o su estetización paradójica, lo que, por la fuerza de las cosas, atraerá una nueva tormenta iconoclasta. La amputación estética es característica de la vieja ortodoxia protestante, que siempre mantiene una actitud polémica frente a todas las formas exteriorizantes de la religión —desde la *justitia mere imputativa* (Melanchthon) hasta el rechazo de todo «recipiente» y «forma» humana de la gracia en la liturgia y en las costumbres— en favor de la pura «interioridad» de la fe; interioridad a la cual además se contrapone en todo caso la obra de la redención, que ha de ser contemplada y comprendida, de un modo gráfico, como una «sistemática dialéctica» del Dios que se exterioriza a través de la nada y de lo que es contrario a él, y que, por consiguiente, encierra en sí mismo su propia nada y su contrario, tal como aparece (en virtud de una interpretación abusiva de la tradición mística) en Jakob Böhme, en Schelling y en Hegel. De este modo, el protestantismo desemboca sin darse cuenta en la vieja teoría neoplatónica que, a través de una visión estética global, justifica en Dios mismo las contradicciones últimas, sublimadas desde la perspectiva cristiana en cielo e infierno.

¿Cómo extrañarse entonces de que Hamann primero y luego Kierkegaard den la voz de ¡alto! y, remitiéndose a Lutero (y, en el caso de Hamann, aludiendo expresamente a los Padres de la Iglesia), rechacen *tal* estética en el ámbito de la fe? Hamann contrapone a la razón estetizante de la Ilustración su breve fórmula luterana: «Escuchemos ahora el compendio de la estética más reciente, que es también la más antigua: tened temor de Dios y dadle gloria, pues el tiempo de su juicio ha llegado, y dirigid vuestras plegarias a él, que ha hecho el cielo, la tierra, el mar y las fuentes de las aguas». Esta fórmula encierra su *Aesthetica in nuce*, en la que él (y sólo él, en el ámbito protestante) reencuentra una

vía oculta hacia la teología patrística de las nupcias entre Dios y el mundo[1].

Pero el camino abierto por él no fue seguido, su observación no fue entendida por el idealismo alemán, que prosiguió el camino de su discípulo infiel Herder y, pasando por Schleiermacher, llegó hasta Hegel. En este momento, Kierkegaard, ya exasperado, —en contra de su propósito originario y más profundo (cf. el segundo volumen de *Aut-Aut*)— ya no es capaz de llevar a cabo el encuentro entre religión y estética. Mediante el término «estético» no puede hacer otra cosa ya que describir y esbozar una actitud fundamental ante la existencia cristianamente intolerable. La «armonía» a la que originariamente aspiraba, el «equilibrio» entre lo ético y lo estético, deja paso en *Estadios en el camino de la vida* a una sucesión inexorable que separa el «apóstol» y el «mártir de la verdad» del «genio», y borra de la teología hasta el menor vestigio de cualquier actitud estética. El entusiasmo que vibra en Kierkegaard es utilizado sobre todo para poner de relieve la distancia, lo totalmente-otro del *agape* de Cristo y de quienes le siguen, frente al *eros* humano, y para hacer desaparecer del hombre el gusto por lo estético en sus mismas raíces, por así decirlo (cf. los *Discursos sobre el amor*).

Como teólogo, Kierkegaard pronunció de antemano su condena contra la renovada preponderancia del momento estético en la teología liberal del siglo XIX y comienzos del XX, dependiente de Schleiermacher y Hegel. Era además la época en que lo estético adquirió, por primera vez en la historia del espíritu, un valor propio y se diferenció radicalmente de lo lógico y de lo ético, llegando a ser proclamado por algunos en su exaltación como supremo valor ideológico. Aparte de Schiller, Schelling, Goethe, el primer romanticismo alemán y el romanticismo clásico inglés, en donde esta tendencia se manifiesta aún de modo incipiente, esta valoración exasperada de lo estético destaca por primera vez en Schopenhauer y luego en Fr. Th. Vischer, en el hegeliano Schasler y, en cierto modo, en J. Burckhardt y en los hermanos enemistados Strauss y Nietzsche.

Este aislamiento de la dimensión estética (en contraposición al pensamiento griego y a la teología más antigua, donde aparece inseparable de lo uno, lo verdadero y lo bueno) ha de tenerse siempre en cuenta; de otro modo, nos resultará imposible comprender su destierro del campo de la teología por parte de Kierkegaard y de la nueva teología protes-

[1] Cfr. *Hamannstudie* en 2 vol. y la contribución en *Festschrift Alois Dempf: Hamanstheologische Ästhetik*.

tante y católica dependiente de él. En Francia nos encontramos con el mismo espectáculo cuando, por ejemplo, un Léon Bloy reacciona contra el catolicismo estético de Barbey d'Aurevilly, por un lado, y de Huysmans, por otro, utilizando un estilo especialmente crudo para desenmascararlos, y Maurice Blondel, en su primera *Action* (1891), sin haber conocido a Kierkegaard, toma como punto de partida, como contradicción intrínseca por excelencia, la actitud esteticista en la vida, para llevarla, de un modo auténticamente kierkegaardiano, a una «opción» religiosa que fundamenta y justifica todo pensar, más aún, a la opción específicamente cristiana. De un modo más drástico todavía actúa el psicoanálisis sobre la situación espiritual cuando, por ejemplo, presenta la filosofía religiosa de Kierkegaard como proyección superestructural de una actitud estética fundamental no superada. Es lo que hacen, cada uno a su manera, Thust, Walter Rehm y Adorno.

Por lo que respecta a nuestro problema, ya se considere lo religioso como mera protuberancia ideológica de lo estético (unida a la «angustia», que se supone lleva consigo de un modo inseparable), ya se entienda lo estético como algo radicalmente contrapuesto a lo religioso, lo decisivo es (se siga a Kierkegaard consciente o inconscientemente) el conflicto que se quiere ver entre ambas esferas. Y así sucede que los teólogos, tanto protestantes como católicos, utilizan de un modo natural el vocablo «estética» para describir una actitud propensa a lo puramente contemplativo, que, en último extremo, no es seria, pues está atenta sólo al aspecto consolatorio de la fe, y, a la inversa, para los defensores de la concepción estética del mundo, son las consideraciones ético-religiosas, más aún, las específicamente cristianas, las que, con toda seguridad, falsean o simplemente destruyen la actitud más auténtica.

Las categorías de Kierkegaard son las de la interioridad, las de la subjetividad religiosa, contrapuestas conscientemente al espíritu objetivo de Hegel. Aunque esta contraposición no sea completa, ya que el espíritu de Hegel encierra *de facto* muchas ideas kierkegaardianas y *de jure* podría incluir muchas más, y aunque ambas posiciones parten del espíritu, lo que las obliga, por así decirlo, a una actitud antidogmática común, hay que admitir que toda interpretación del cristianismo como «proceso» histórico objetivo, situado en el entramado de las orientaciones histórico-culturales del espíritu, sigue de alguna manera a Hegel, en tanto que toda tendencia contraria, es decir, la que contempla el fenómeno cristiano como proceso de la interioridad personal centrado en la opción de la fe, sigue las huellas de Kierkegaard. La herencia especulativa de Hegel en los siglos XIX y XX ha tenido un doble destino: la espe-

culación histórica se ha ido viendo obligada continuamente a transformarse en la llamada investigación histórica exacta, que hoy constituye, juntamente con sus anexos filológicos, arqueológicos e histórico-culturales, la parte más importante de los estudios bíblicos; pero hubo de retroceder también, de un modo precipitado, ante la irrupción de Kierkegaard al final de la primera guerra mundial, que coincidió con la de Karl Barth y de los grupos personalistas que giraban en torno a Scheler, E. Brunner y Martin Buber.

Del cientismo bíblico hablaremos todavía, pero es claro que era y es incapaz de reintroducir la dimensión estética perdida en la teología.

La nueva ola kierkegaardiana influyó sobre la teología en un sentido antiestético por múltiples conceptos. Por ejemplo, sobre Brunner, que desarrolla prácticamente el esquema kierkegaardiano de la contradicción en una oposición metodológico-teológica entre «misticismo» contemplativo y fe bíblico-profética en la Palabra (*Die Mystik und das Wort*); pero no se limita a yuxtaponer tipológicamente ambas formas, como hace Heiler en su crestomatía de la oración, sino que las contrapone radicalmente: por un lado, la teología schleiermacheriana y católica y, por otro, la teología protestante auténtica. Pero es más patente la influencia sobre Bultmann, cuyo cientismo bíblico disuelve toda forma objetivamente fundada e históricamente perceptible de la revelación, para emprender un repliegue a la interioridad absoluta y sin forma de la opción constitutiva de la fe, al *pro-me* existencial de la muerte y resurrección del Señor. La seriedad de la conmoción subjetiva, de este ser-arrebatado por Cristo, trasluce en cada línea de la obra de Bultmann, pero es una seriedad llena de zozobra por la ausencia de toda forma e imagen, un verdadero callejón sin salida del protestantismo.

En este punto hemos de reconocer los méritos de Karl Barth, el único que ha sabido mantener firme el timón en medio de la tempestad. Superando la disyuntiva entre Hegel y Kierkegaard, ha reclamado y promovido (a partir de Hegel) una dogmática estructurada de acuerdo con normas y formas objetivas, y le ha dado como contenido (a partir de Kierkegaard) la relación recíproca, basada en la fe, entre el Dios creador y salvador que se revela y el hombre que se aparta de él y a él se vuelve, relación que tiene lugar en el Dios hecho hombre, Jesucristo. Cierto que Barth se mantiene enemigo de todo lo institucional, por lo cual la dogmática configurada por él no ha llegado a arraigar, realmente y de un modo no dialéctico, en la visibilidad eclesial. Su dogmática persiste en el actualismo y energetismo pero está pensada y expuesta en tanto que forma auténtica del acto objetivo de la revelación de Dios. Y ésto

es precisamente lo que autoriza e incluso obliga a Barth, al final de su exposición sobre las perfecciones divinas, a reconocer nuevamente a Dios, por primera vez en la historia de la teología protestante, el atributo de la belleza.

Obsérvese que Karl Barth, en contraste con el concepto de estética de Kierkegaard, recupera el contenido de la «belleza» por una vía puramente teológica, a partir de la consideración de los datos bíblicos, especialmente de la «gloria» de Dios, para cuya comprensión la idea de «belleza» le parece un «concepto auxiliar» indispensable. Y ésto ocurre, como decimos, a partir de una consideración que es precisamente «contemplación». En efecto, «¿cómo podría ser conocimiento, cómo podría ser revelación, lo que, en último extremo, sólo es objeto, objeto sin forma ni figura?» ¿No habrá más bien que levantar acta de que hay algo más que el *factum brutum* de la gloria de Dios en su revelación? ¿Y no será, por lo tanto, necesario preguntarse «en qué medida, en su automanifestación, la luz de Dios es luz y, por ende, iluminante? ¿Hasta qué punto Dios, mientras se hace presente a sí mismo y a los otros, deviene persuasivo y convincente?» (*Dogmatik*, II/1.723, s.). Este es justamente el punto en que Barth abandona la *nuda pistis* melanchtoniana para pasar a una *gnosis* inherente a la fe misma, que constituye su propia dimensión espiritual, pudiendo, de este modo, decir de Dios que es bello, «bello de un modo peculiar a él y sólo a él, bello en el sentido de la belleza primordial e inalcanzable; pero... justamente por eso, su belleza no es solamente un hecho crudo o una mera fuerza, es también hecho y fuerza que él impone a su manera, suscitando la *complacencia*, creando el *deseo* y recompensando con el *goce*..., como el Dios *digno de ser amado*». Barth es claramente consciente de que en este paso retrocede a la «tradición eclesial anterior a la Reforma». Cita, en efecto, las *Confesiones* de Agustín, alude al Areopagita y lamenta que «la reforma y la ortodoxia protestante hayan pasado totalmente por alto» este concepto, y que «ni siquiera Schleiermacher, en quien esperaría uno encontrar algo semejante, haya dicho al respecto nada realmente digno de mención».

Pero ni el hecho de que la nueva dogmática católica vuelva a tomar en serio este concepto, ni el que por el contrario la teología liberal abuse de él, impiden a Barth recuperarlo, si bien con una prudencia y cautela claramente visibles. «Si, en virtud de una concepción superpuritana del pecado, se negase la legitimidad de este concepto, habría que suprimir demasiadas cosas que en la Biblia aparecen con claridad meridiana». Y si Dios y su gloria suscitan la alegría, el goce y la complacencia, y «no sólo el temor reverencial, la acción de gracias, el asombro, la

sumisión», «si precisamente lo que nos arrebata al gozo en él, este ser arrebatados al gozo, constituye la forma inseparable de su gloria», ¿cómo renunciar al concepto de lo bello? «Cuando se ven y se dicen las cosas de modo diverso, la predicación de su gloria, incluso hecha con la mejor voluntad, con el mayor celo y seriedad, será siempre algo anodino, pero quizá por esto mismo más peligroso, desprovisto de alegría, de esplendor, de humor, por no decir insípido, y, en definitiva, incapaz de persuadir y convencer. Se trata de la cuestión de la forma», pero «si no se aprecia en lo debido esa alegría radiante del evangelio, ¿no desaparecerá —¡tal es la importancia de esta cuestión!— la dimensión evangélica del evangelio?» (*ibid.* 739).

Ahora bien, la forma no es separable del contenido de la revelación y, de este modo, Barth pone finalmente de manifiesto la belleza de la teología, a la que, en virtud de su objeto, llama «la más bella de las ciencias», apelando a Anselmo y a la belleza de los contenidos teológicos. En primer lugar a la contemplación de la esencia de Dios, donde, en «éxtasis incontenible, hay que constatar que también la *forma,* el modo y la manera en que Dios es perfecto, son perfectos, es decir, la forma perfecta». Esta forma es «la maravillosa, siempre misteriosa, pero siempre diáfana unidad de identidad y no identidad, de simplicidad y multiplicidad, de interioridad y exterioridad, de Dios mismo y de la plenitud de lo que él es en cuanto Dios». En segundo lugar apela a la contemplación de la Trinidad, donde llega a su plenitud última la ley hegeliana de la verdad y de la belleza, como identidad de identidad y de no identidad, «de movimiento y de reposo»; y ésto es, «en sentido estricto, lo que hace que la fuerza y la dignidad divinas sean persuasivas, convincentes, y lleven en sí su propia evidencia». Si se niega la Trinidad de Dios, «nos encontraremos en seguida con un Dios sin esplendor, sin alegría (¡sin humor!), con un Dios feo». En tercero y último lugar, Barth apela a la encarnación, que viene preparada en cuanto el Hijo eterno, como imagen del Padre, «representa de un modo especial la belleza de Dios en el seno de la Trinidad», y la culmina al realizar esta imagen como verdadero hombre, asumiendo en ella al hombre creado «a través de un intercambio y de un trueque de lugares y de predicados» entre redentor y redimido y «no en la tensión, la dialéctica, la paradoja o la contradicción— no es Dios, sino la imperfección de nuestro pensar sobre Dios, lo que hace que nos lo representemos así—», sino, en la realidad del dicho calcedoniano: «de un modo inalterado y no mezclado, pero también inseparable e indistinto» (*ibid.* 741-749). Y con ésto queda dicho ya lo último, es decir, que Dios, en la unidad de su humillación y de su exaltación, lleva consi-

go su propia forma y belleza, y que el dicho «no tenía forma ni belleza», de Isaías, es justamente el lugar donde resplandece la peculiar belleza de Dios: «Buscar la belleza de Cristo en una gloria de Cristo que no sea la del Crucificado es buscarla en vano». «En esta automanifestación, la belleza de Dios abarca la muerte y la vida, el temor y la alegría, lo que nosotros podríamos llamar odioso y lo que podríamos llamar bello» (*ibid.* 750).

En este punto la dogmática de Barth representa también una ruptura decisiva y una llamada que, en su conexión con la teología anterior a la Reforma, resulta digna de toda confianza, pues Barth retiene solamente aquellos elementos del pensamiento patrístico-escolástico que pueden justificarse a partir de la revelación y, por consiguiente, no son sospechosos de platonismo indebido. Pero conviene hacer notar que los esbozos para una auténtica estética teológica ofrecidos por Barth se saben fuera de lugar en el ámbito de la teología protestante y que él mismo se ve obligado a realizar una fuerte poda de actualismo en el interior de su propia teología para dar cabida a la forma auténticamente objetiva. Quizá era necesario, por otra parte, dejar que se extinguiera el eco de la primera etapa del pensamiento barthiano, cuya forma interna era la luterana y calvinista, basada en un discurso apto para provocar el choque y el escándalo, y esperar a la segunda, que ha adquirido como forma interna la contemplación serena y atenta (*theoria*) de la revelación en sí misma. Esta segunda etapa, a medida que se desarrolla, se aleja cada vez más de la polémica y se concentra en la afirmación positiva de la doctrina. El que Barth logre o no dar razón plena del propósito más profundo de Lutero o que, con el mismo derecho que Lutero, pueda o no hacer desembocar su tratado de la belleza de Dios y de su revelación en una evocación del Cantar de los Cantares, son cuestiones que podemos aún dejar abiertas. Más importante, en cambio, es constatar que, con su contemplación de la revelación objetiva, Barth no ha ejercido, al menos hasta ahora, una influencia realmente decisiva en el ámbito protestante, el cual permanece todavía (y seguirá por mucho tiempo) marcado por el dualismo bultmanniano que oscila entre el criticismo y la interioridad existencial desprovista de toda imagen. Lo bello no se considera como una categoría teológica, lo que, al menos por el momento, les hace continuar encerrados en la problemática, no injustificada sino simplemente insuficiente, entre la revelación y lo bello intramundano. Justamente a esa problemática, una destacada figura protestante aporta una respuesta original.

4
UNA ESTETICA TEOLOGICA PROTESTANTE

Aunque originariamente próximo a la Escritura, el punto de partida de Lutero era actualista y, por lo tanto, esencialmente anticontemplativo. El quería llegar al corazón mismo del acontecimiento de la redención, del proceso a través del cual el Redentor asume nuestra culpa descendiendo al infierno del abandono de Dios, al corazón mismo del pecado. El incomprensible proceso por el que Cristo asume nuestra culpa, el instante en que ésta pasa de nosotros a él, sólo podía ser expresado paradójicamente mediante la fórmula *simul justus et peccator.* Este acontecimiento no podía ni debía adquirir consistencia o extensión; la ocultación *sub contraria specie,* «bajo una forma que contradice todos nuestros criterios y modos de pensar» (*Lecciones sobre la Epístola a los Romanos,* 1515/1516, 8,26), hace de Dios, incluso cuando se muestra misericordioso, ese Dios oculto que radicaliza después Calvino, presentándolo como el Dios de la doble predestinación, el Dios del que no cabe, por principio, imagen o representación alguna, a no ser que se hipostatice la conciencia (de haber sido elegido) del predestinado, para hacer una imagen suya (única) en la que poder encontrar hasta cierto punto, una quietud «contemplativa». Pero ésto es contradictorio y ajeno a toda la revelación bíblica (como ha mostrado de modo contundente Karl Barth). Sólo queda, pues, el luterano *exaiphnês,* el acontecimiento-relámpago, que excluye toda visión contemplativa. Por eso el protestantismo ha sido coherente consigo mismo al excluir del canon bíblico, (si bien no de un modo suficientemente radical) los libros de carácter propiamente contemplativo y estético, y al preferir entre los canónicos aquellos que manifiestan una mentalidad especialmente actualista (como las Cartas a los

Gálatas y a los Romanos), mientras que la contemplación paulina típica de las cartas de la cautividad siempre despertó de alguna manera la sospecha de su inautenticidad. La *theologia crucis*, la teología de la misericordia de Dios bajo la «forma extraña» del juicio menos misericordioso que se pueda imaginar, debía aparecer como la única aceptable para esta época de la historia salvífica, mientras que la *theologia gloriae* fue identificada, demasiado rápidamente, con la teología de la época futura de la salvación y la visión beatífica, como si el concepto de *dóxa (kabôd, gloria)* no fuese un concepto clave de la época presente, tanto en la economía véterotestamentaria de la salvación como en la neotestamentaria. Sin embargo, la comunidad luterana también canta: «Resplandece la vida interior de los cristianos», y la *dóxa* proscrita irrumpe violentamente a través del pietismo y del idealismo (piénsese en el Fichte de la madurez).

En nuestra época, Gerhard Nebel, en su importante libro *Das Ereignis des Schönen* (El acontecimiento de lo bello)[1], ha ensayado una estética protestante original con la esperanza de que el concepto de «''acontecimiento''... desempeñe en una ontología bíblico-reformada... el mismo papel que el concepto de ''sustancia'' en la metafísica aristotélico-tomista» (pág. 17). «Lo bello exige del hombre el encuentro... Lo estético se convierte en bello tan pronto como la cosa se consume en la llama del acontecimiento. La belleza, por consiguiente, es el acto en el cual lo bello se ofrece en sacrificio a algo más elevado» (pág. 19). Para los griegos lo bello era la presencia de Dios, pero no una «presencia aquietante», pues su epifanía era siempre «ruptura, corte, impacto, transformación». Puede arriesgarse la afirmación de que «la Hélade estaba bajo el mismo Dios que nosotros, bajo la misma ira, aunque quizá no bajo la misma gracia... Somos capaces de comprender la tragedia, el templo y la filosofía de Grecia justamente porque el Dios uno y trino era también el Señor de los helenos. Por eso nos resulta imposible sustraernos a la nostalgia del arte griego cuando nos referimos a la diversidad de Dios» (pág. 22). Lo que a lo largo de su estudio describe Nebel como «analogía del acontecimiento» contraponiéndola expresamente a una «analogía estática del ser», viene a ser, que el verdadero Dios de la gracia puede también ma-

[1] Klett 1953. El ensayo de Nebel no está aislado. Hay que considerarlo en el contexto de la gran obra de Walter Otto, que sin caer en la síntesis hegeliana superó con su madura hermenéutica de lo helénico y de lo mítico la situación polémica (Hélade contra Cristo) reinante desde Heyse, Schiller, Goethe, el Hölderlin intermedio, Nietzsche, F.G. Jünger, etc. El Schelling tardío queda revalorizado.

nifestarse libremente en el acontecer auténtico de lo bello, y que consecuentemente, la misma (análoga) protesta hay que elevar contra la transformación de la teología y de la estética en mera ciencia y teoría. Tampoco se puede disponer de la analogía a capricho; ni puede decirse que «Yahvé se manifiesta en lo bello», ni que «Apolo puede sostener y curar» (pág. 31). Lo bello nunca puede ser, por sí mismo, arco de sustentación, pues, como todo lo demás, está bajo la ira divina; lo cual significa una vez más que lo bello no puede ofrecerse autárquicamente a sí mismo ni ofrecer al hombre un mundo cerrado donde su desasosiego se transforme en paz (pág. 33). El mito, que forma parte de lo bello, da acceso al reino de las «potencias», entre las cuales sólo desde Dios pueden distinguirse las que representan al «príncipe de este mundo» y las que transparentan al «vencedor del mundo». Acceder a este reino significa acceder al reino del «ser», que, para los griegos y para Heidegger, está «penetrado por el poder» divino, pero también lleno de ambivalencia porque encierra la posibilidad de transparentar al Dios vivo o de no resultar más que una copia idolátrica deforme. Ahora bien, la auténtica belleza es siempre «favor»: «Quien hace del hombre el autor primordial de lo bello..., se agita en la amplia corriente del titanismo moderno... Olvida que él sólo puede ser libre cuando sirve y recibe favores» (pág. 48). La interpretación de lo bello tiende a lo alto sólo en el acontecimiento deiforme y divino; el que se encierra a sí mismo en lo bajo capta lo bello sólo en su «decadencia» estética. La «polaridad» de forma y materia, de forma y contenido, ya no remite sino a la esfera de la artesanía. Precisamente es «a partir del modelo del artesano como desarrolla Aristóteles su concepto; pero la forma y la materia se han esfumado ya, porque el que se ocupa de ellas sucumbe al tedio de la metafísica de la sustancia» (pág. 53) y, desde el punto de vista estético, al del canon estético «arte-museo-helenismo». En cambio, la verdadera patria de lo bello está en el mito trágico, en la lucha de los dioses —¡desde Troya y Tebas hasta Worms! —e incluso en la forma sin mito del ser-trágico del hombre. Lo bello podrá huir y evaporarse en un místico «todo y nada», podrá convertirse en «infinitud abstracta» y fascinar a los estetas bajo la forma de «religión», pero la «paz» que alcancen sólo será un «compromiso», no una «victoria». El aspecto agónico del helenismo pertenece a la forma mundana de la belleza. Y, sin embargo, también puede decirse que «lo bello destaca el trasfondo de paz del universo» (pág. 79), y puede ser su divina epifanía, sin que por eso otorgue de modo inmediato esa paz. Y ¿por qué Cristo no debía «rebajarse a llevar las máscaras míticas y, entre ellas, la de lo bello»? «La savia del mito brota de este supermito», y aquí «está ya decidida la posi-

bilidad de un arte cristiano; sólo porque el Dios mítico es más que él mismo, puede lo bello servir a Cristo... Forma parte de la plenitud de lo bello el ser más que bello» (págs. 82/83). Refiriéndose a la conciencia de culpabilidad que aparece en la tragedia griega, Nebel dice —por lo demás, en el mismo sentido que Hamann— «que Apolo puede convertirse en máscara de Yahvé»: «Partiendo de ésto, no es posible dejar de replantear la cuestión de la teología natural, o mejor, de la teología de la creación» (págs. 110/111). ¿Por qué lo bello es «paz y tristeza de los dioses» (Rehm)? Justamente porque en la paz bienaventurada del Olimpo se insinúa la tristeza de no ser mortales, de no ser humanos, pues, en lo bello, no sólo se transfigura el hombre en los dioses, sino que los dioses mismos —en misterioso intercambio, que la platónica Diótima describe en el *Banquete* —necesitan del hombre. «El hombre es la nostalgia de Dios, y esta nostalgia no es sólo júbilo, sino también angustia por el final, tristeza ante lo efímero» (pág. 114). Si se cierra este círculo, lo bello deviene autárquico y se transforma en autodivinización demoníaca de la criatura, más aún, en «la manifestación del dios de este mundo» (pág. 128). Si se mantiene abierto, como en la época del arte cristiano, puede servir para la manifestación de aquel Dios viviente que descendió para redimir al hombre y para hacerlo partícipe de la naturaleza divina.

En Israel el arte no puede triunfar, la «arquitectura» es «signo de una herida en su relación con Dios», y el templo se convierte enseguida en santuario de los ídolos. No obstante, existe el ángel de Yahvé: encarnación anticipada, «purísimo acontecimiento ígneo, que siempre anuncia o es portador de algo extraordinario, y hace caer rostro en tierra al hombre interpelado». En todo caso, a diferencia de lo que ocurre en las epifanías griegas, Yahvé no está obligado aquí a manifestarse en virtud de una necesidad que emana de su misma naturaleza, y su libertad se expresa en la prohibición de las imágenes. Yahvé continúa envuelto en el misterio. Y el héroe Sansón es el que derriba las «columnas» míticas: la noche del Oriente contra la luz del Occidente (págs. 129/134). Indudablemente la Biblia encierra una «poesía sublime», de un lirismo y de una fuerza épico-mítica impresionante. Pero quien busque y halle en ella poesía, malogra, por ello mismo, el encuentro con la palabra de Dios. «¡A pesar de todo!» (pág. 137). Existe la gloria de la creación y del Paraíso, y algo de ella irrumpe nuevamente en la revelación histórica. «Existe una lejana semejanza entre los que han sido tocados por Apolo y los que lo han sido por Yahvé, pero es una semejanza como la que sostienen los defensores cautos de la *analogia entis:* lo que Dios y la criatura tienen de común es tan insignificante, y tan grande la diferencia entre ellos,

que el abismo entre el tomismo y la teología reformada queda suprimido» (pág. 139). En el capítulo «Analogia pulchri» se tiende el sutil puente. Nada de *analogia entis,* ni siquiera hoy que el «ser» se ha convertido, «como resto no mítico del mito, de ahora en adelante», en una insustituible palabra mágica. Hasta cuando se evitan «las banalidades escolásticas del *ens formale»,* entendiéndolo como plenitud, como «el Dios que se desborda en epifanías», como «el poder que continuamente deviene acontecimiento, como lo infinito que se limita a sí mismo y se encuentra de nuevo en lo finito, hasta en este caso, hoy rarísimo, el ser del ser es tanto no-ser como ser, evidentemente juzgándolo a partir de la fe cristiana»[2]. Pero, por esto mismo es necesario suscribir incondicionalmente la siguiente afirmación de Nebel: «El ser no es el origen, sino algo derivado, no es divino, sino creatural, no es santo, sino vulnerado... Si este ser pleno, que abarca el acontecimiento y la forma, fuese incólume, Israel sería una mentira, y si fuese desnudo no-ser, la Hélade sería un engaño del que no valdría la pena ocuparse» (pág. 146). Por muy cuidadosamente (y «sin contaminaciones inadmisibles») que aquí se intente rescatar al ser, es demasiado precipitdo concluir, de la conexión del no-ser y del ser en el ser, su condición «creada»; ni siquiera Tomás de Aquino hubiese sacado esta conclusión con tanta facilidad. Las criaturas, en cuanto existen en este ser que procede de Dios, que las capacita para participar del ser absoluto de Dios, son el lugar (que jamás puede ser olvidado o postergado) de su (escondida) revelación. Sobre esta base, la siguiente afirmación de Nebel adquiere una fundamentación más profunda: «El *daimon* de lo bello ha de ser referido al Dios uno y trino, ha de apoyarse en la Biblia. No podemos rehuir ésto mediante rodeo o subterfugio alguno, como, por ejemplo, diciendo que la teología y la filosofía son diferentes, o que Dios, en cuanto que sólo es comprensible a través de la fe, pertenece al campo de la teología, en tanto que el ser, en la medida en que sólo puede alcanzarse mediante el esfuerzo del pensamiento, es objeto de la filosofía... Pues, si hemos de hablar con seriedad, la verdad sólo puede ser una, como Dios es uno y Adán es uno» (pág. 148).

Es necesario, pues, hacer lugar al *daimon* de lo bello que irrumpe en el acontecimiento. Pero, ¿qué es este *daimon?* «El espacio interior del hombre y el ámbito exterior del Dios creador y misericordioso no agotan la realidad, ni desde el punto de vista mítico, ni desde el bíblico; los fenómenos nos obligan a establecer un reino intermedio,

---

2 Nótese que Gustav Siewerth responde plenamente en sus últimas obras a esta condición, lo mismo que Ferdinand Ulrich.

al que pertenece el *daimon* de lo bello y que desde hace siglos ha sido comprimido, estrangulado y, por último, negado. La historia del mundo moderno no sólo ha consistido en la descristianización de la esfera pública, sino también (y por lo menos en la misma medida) en la destrucción y supresión del intermundo del *daimon*». «El celo de Yahvé y la historia de Israel no tendrían sentido si los Baales hubiesen sido meros fantasmas». ¿A qué quedarían reducidas la lucha de Elías contra ellos, las expulsiones de demonios operadas por Jesús y la afirmación paulina de que las potencias cósmicas son una realidad concreta, si todo esto sólo fuese imaginación subjetiva? ¿Y no hay que situar también al «ángel ciertamente increíble de Rilke» en el mundo del *daimon?*

Eludiendo los casos en que el *daimon* y el demonio cristiano se identifican (cosa en que incurrieron con frecuencia los Padres de la Iglesia llevados por su misma situación polémica), Nebel ve que en la belleza natural y artística aparece continuamente una «reivindicación de la totalidad»; más aún, en la belleza se revela la totalidad del ser, pero la totalidad considerada como obra de Dios, buena, óptima: «Y él vió que era bueno. Beneplácito glorioso de Dios ante la obra de sus manos, ¿no es lo bello ese *modus* de la creación que despierta continuamente la autocomplacencia de Dios? ¿No es la belleza de lo bello lo que hace a Dios aclamarse en la criatura? A través del acontecimiento de lo bello, ¿no se repite en nosotros aquel divino sí... sin suprimir en lo más mínimo la perversión de nuestro ser ni nuestra necesidad de redención por Cristo?... Todo encuentro con lo bello, ¿no es un sí a la creación que se nos otorga y se nos impone?».

Y, a continuación, en un hermoso pasaje, Nebel habla en términos estrictamente luteranos: «El hombre se interna así, de un modo semejante a como ocurre en toda manifestación del amor, en la situación de Dios, pero no ya en la de la creación, sino en la del aplauso, no por sus propios méritos, sino de un modo gratuito... A través de la obra de arte, el hombre atestigua la perfección de la creación tal como la experimenta. La obra de arte no es en modo alguno... creación incólume y perfecta en sí misma; no se sitúa más allá de la caída, pero recuerda la pureza áurea de la creación, el aplauso que Dios se da a sí mismo». La «creación» se entiende aquí «como acto y como resultado de este acto», como acontecimiento que se hace patente en su resultado. La perfección de la creación no significa aquí su estructura finalista, por ejemplo, el hecho de haber sido orientada totalmente hacia el hombre, sino algo mucho más profundo: algo así como la «sorpresa» de Dios y el «asombro ante el poder del ser, ante la solidez tensa y recogida en sí misma, ante la

seguridad sonriente, por así decirlo, de lo que antes era pura nada. Casi podríamos decir que lo bello emana de la fuerza divina que sobrepasa toda medida, que es sobreabundancia y desbordamiento; pero no podemos suponer que Dios llame al ser a algo diferente de su alegría. En la criatura penetra algo de la gloria divina» (págs. 149/156).

Todo cuanto queda por decir no puede invalidar ya estas afirmaciones básicas. Ciertamente Dios «se arrepiente» de su creación, y este «arrepentimiento» permanece impreso en el mundo como un carácter indeleble. La gloria es paradisíaca, pero el paraíso se ha perdido. Existe la esperanza escatológica en el nuevo cielo y en la nueva tierra; pero lo bello demoníaco afirma el instante, lo afirma como eterno, y, por consiguiente, siente repugnancia ante la belleza (únicamente protológica y escatológica) de la fe. Ahora bien, o se trata sólo de una relación conflictiva, o hay que decir también que «a diferencia de la fe, el paraíso es algo que tiene fuerza en todos los hombres por el hecho de ser hombres... Pues la fe se forja a través de un hecho histórico... mientras que lo bello no necesita pasar por este desfiladero», y, por lo tanto, hay que decir: ¿Dios otorga lo bello en cuanto creador y no en cuanto Dios de la alianza y de la fidelidad? «Y, sin embargo, en lo bello podemos descubrir también rudimentos de la alianza, aunque sólo sea a partir de la fe y con la mirada de la fe. Lo bello es la creación intacta, y ésta ha sido concebida como el lugar de la alianza entre Yahvé y Adán. En el sistema de coordenadas del mito, la perpendicular señala la alianza, el tú divino» (págs. 158/159). Lo bello sería entonces «no la salvación, sino lo ileso, lo intacto... lo sólido, lo resplandeciente, lo lleno de paz, lo auténtico, la armonía pura y serena de la música de Mozart». Pero todo esto no como situación sino como acontecimiento, como revelación de lo paradisíaco-escatológico en medio del mundo pecador. «Por eso la poesía no es el mundo, aunque sí la irrupción en el mundo de la prosa» (págs. 160/161).

Pero no somos realmente salvados a través del esplendor de lo paradisíaco, sino del «hecho diamantino, refractario a toda punzada», de una realidad crasa y letal, y, en definitiva, de la muerte misma. Es necesario que ésta sea afrontada y superada, a través de otro hecho, que nada tiene de mítico: la resurrección. Más allá de toda la esfera poético-mítica, Nebel (al igual que Hamann) refiere el lenguaje al plano de esta facticidad de la revelación histórica. En el lenguaje el hombre se abre con violencia a la obediencia y a la desobediencia. Esta es la razón última de que el hecho de la revelación, implicado en la palabra de Dios y en la respuesta del hombre, continúe siendo lo absolutamente insuperable, mientras que, por el contrario, ninguna belleza posea un carácter insu-

perable, pues «toda belleza, en virtud de su sentido ontológico, remite a otra belleza, ya que en la permanencia nunca perdura la profundidad... Como siempre en el ámbito mítico, el primer hito tiene una importancia particular, una especial fuerza de apertura. El que mira absorto la belleza, la vela». Ahora bien, «el sentido del lenguaje es la oración» (págs. 171/174) y la fiesta de la belleza sólo conduce hasta el umbral, para después «extinguirse a fin de que acontezca lo inaudito», que es morir y resucitar con Cristo; y, a lo sumo, sólo puede volver a empezar al servicio de la predicación de este acontecimiento tremendo, de suerte que la afirmación de Rilke, «lo bello no es más que el comienzo de lo terrible», adquiere un sentido no ya mítico, sino cristiano. En efecto, el criterio del arte cristiano lleva consigo el que, en la *analogia eventus pulchri et Christi,* el acontecimiento de lo bello se convierta en indicativo del acontecimiento de Cristo donde (como es obvio en acontecimientos de este género) no cabe dar recetas fáciles y estereotipadas: ni lo deforme, ni lo retocado, ni lo romántico, ni lo clásico, ni la poesía y la música como artes del tiempo, ni la escultura, la pintura o la arquitectura como artes del espacio, pueden reivindicar por principio la primacía. Por otra parte, sin embargo, puede decirse que «el estilo es destino histórico» y no mero capricho individual, y que, por consiguiente, pueden haber existido «estilos de predicación» en la antigüedad cristiana y en la edad media: «Así pues, el que quiera glorificar al Crucificado, habrá de remontarse necesariamente a los estilos del neopaganismo, y hoy, que éste ha perdido toda vigencia, a los del desierto». El arte de la predicación es tan poco restaurable como un «imperio» o una catedral destruida (págs. 195/196).

Pero, ¿por qué en el desierto de nuestro tedio y en el vacío de la angustia no podría acontecer ya nada que tenga su origen en Dios? ¿Por qué no puede acontecer nada que proceda de arriba y del exterior, que disponga de nosotros y nos arrastre? ¿Por qué la humanidad, que, tanto a derecha como a izquierda, tiene por norte cualquier forma de hegelianismo, de ideología del progreso y del éxito, no podría ser alcanzada por Dios y, a pesar de todas las manifestaciones históricas del «espíritu mundano», ser devuelta a su hogar en un acontecimiento que nos avasalle y arrobe en el instante justo? (pág. 253). Porque lo que llamamos historia universal sólo es «morrena» del verdadero tiempo: la superación del tiempo de la ira de Dios por el tiempo salvífico que tiene su origen en Cristo.

Es característico de Gerhard Nebel que acabe relegando lo bello a la región de la ebriedad y del sueño. Estos son conceptos fuertes, acuñados por Nietzsche, George y Freud, mientras que el idealismo pre-

fería hablar de «fantasía». «El sueño pertenece a la noche (no es casual que el hombre duerma y sueñe de noche). Cada noche se pierde la relación con Cristo, que nos ha sido otorgada durante el día; la abandonamos y nos adentramos en la esfera de lo irresponsable-mítico, en situaciones desesperadas o en inauditos goces. Sin el sueño no nos sería posible experimentar lo bello..., sin la veneración del aspecto nocturno y terrenal de la creación no podríamos afrontarlo. La noche y la tierra son objeto de veneración en cuanto que son el polo opuesto del día y del cielo respectivamente. Pero en la creación, la noche, juntamente con todo lo que es nocturno y tiene poder durante ella, es lo olvidado, lo abandonado, lo eliminado... Lo bello no conoce el hecho,... sino únicamente la polaridad y el equilibrio. Por eso no puede reconocer la inferioridad de la noche dentro de la creación. El espíritu de lo bello se esfuerza por situar a la noche y a la mujer en una posición que les ha sido rehusada por la creación. Lo bello es la celebración de la noche, tiende a elevar lo más débil de la creación. No sabemos si espantarnos ante la arrogancia que se opone a los designios del Creador o ponderar la bizarría de lo bello» (págs. 304/309).

La estética teológica de Nebel es, con mucho, lo mejor que podía producir la tradición luterana sin renegar de sí misma. Se eleva también muy por encima de la ingenuidad con que se elude, más que se sostiene, el afrontamiento espantoso y letal entre Cristo y Apolo. No cabe desoír en lo más mínimo el «correctivo» que, después de Kierkegaard, aporta con ésto el protestantismo a la Iglesia católica. Y es necesario decir que en esta estética, al igual que en la teología de Lutero, hay que prestar la máxima atención a los aspectos positivos, y sólo hay que dejar de seguirla allí donde la advertencia se convierte en negación crispada que impide todo diálogo. Es claro que, desde la perspectiva protestante, la belleza queda totalmente desplazada a la esfera del acontecimiento, ya que todo lo que es ley, inmanencia entendida como *qualitas* inherente, como ser que descansa en sí mismo, como *habitus* y disponibilidad, constituyen algo demoníaco. De aquí las interminables invectivas de Nebel contra la utilización burguesa y snob de lo bello y del arte, que convierte a ambas cosas en meros objetos de museo, y el desplazamiento de la analogía (subrayando la «mayor desemejanza») al acontecimiento de la revelación del mundo y de Dios. Incluso la definición tomista de la belleza como *splendor* es rechazada como demasiado estática. Pero quizá este «no» es más bien de Karl Barth que de Lutero, es decir, un «no» no solamente post-escolástico, sino también post-liberal, que ha de repercutir también en la eclesiología y hasta en la misma cristología.

Pero la seriedad teológica y bíblica con la que aquí se pregunta por lo bello ha de tener también un valor ejemplar para el investigador católico, aun cuando éste desarrolle de manera distinta (y fundamentándose en un concepto diferente de la revelación, de la encarnación y de la Iglesia) las dimensiones internas de lo bello, tal como aparece a partir de la revelación. No es extraño, por ejemplo, que la obra de Nebel jamás hable de Cristo imagen, ni, por consiguiente, de la profundidad trinitaria de la revelación. Tampoco hay que extrañarse de que sitúe sin más todo lo mariano en la esfera de lo mítico-ctónico, de donde, naturalmente, procede también la Beatriz de Dante.

En definitiva, no se trata de yuxtaponer a la estética teológica protestante otra construida en clave católica. No es éste el motivo por el que nos hemos referido en esta introducción al análisis del «acontecimiento» hecho por Nebel, sino porque, a pesar de sus esfuerzos por escapar a las categorías de la época, permanece bajo su hechizo y no logra liberarse de ellas. No cabe duda de que diferencia lo propiamente bello de lo estético «kierkegaardiano» (como de una forma huera y degradada), pero lo contrapone polarmente y de un modo inequívoco a la realidad de la revelación divina, y limita su contenido dentro de las fronteras del mundo creado. Este es su verdadero hogar, y su estructura puede establecerse a partir de la experiencia natural y creatural de la belleza: es decir, en cuanto irrupción del *daimon*, «del» dios, del mundo mítico, en la dialéctica de la paz y la tristeza de los dioses, en la esfera de la ebriedad y del sueño. La época dorada de lo bello es la Hélade, y, en cualquier caso, el ámbito precristiano, extrabíblico, y sólo a través del «favor» de Dios y de Cristo ha sido posible algo así como una introducción de la belleza mítica en el ámbito de la cristiandad: un destello de la gloria originaria, protológico-escatológica de la creación en este tiempo mortal, donde únicamente por gracia el hombre redimido puede participar en la autoglorificación de Dios a través de su creación[3].

Fuera de este marco no ha podido existir nunca una gran estética protestante frente a la revelación bíblica. El mismo Hamann, de quien hablaremos más tarde, sigue a grandes rasgos este esquema fundamental, que es el de Kierkegaard en *Aut-Aut*, y el de Karl Barth cuando siente cómo se aúnan en la música de Mozart la gloria con que ensalza a Dios la creación redimida y la que le tributa el hombre liberado. Y todos ellos

---

3 El mito estético de lo cristiano en la primera época del medievo se convierte en criterio de la revelación bíblica en *Welt des Mittelalters* de Wolfram von den Steinen.

advierten contra cualquier extralimitación diciendo que quien se propase se condena a caer en banalidades ingenuas o en abstracciones que no corresponden a la realidad.

Nebel, con su habitual franqueza, ha confesado lo siguiente: «Todo aquel que se sienta atraído por la grandeza del mundo, los espacios que llevan la impronta de la forma, el humanismo heroico, la moralidad, la magnificencia de la forma, la emigración mítica, se sentirá rechazado por el protestantismo. Lutero ha destruido los dorados aposentos del mito y los ha reemplazado por un tabernáculo indigente. El que ama la belleza sentirá escalofríos en el henil de la Reforma (como Winckelmann) y se desplazará a Roma. Admito que he experimentado en mi propia carne este sufrimiento de Winckelmann y que escribí este libro para librarme de él» (pág. 188). Pero cabe preguntarse: ¿fue realmente Winckelmann a establecerse en Roma? Y el hecho de situar lo bello en el mito trágico, que termina lógicamente en una trágica contraposición entre este mundo mítico y la revelación de Cristo, ¿no tiende a perpetuar este ámbito mítico enclaustrado en sí mismo justamente mediante la contraposición?

En todo esto se presupone que el hombre posee originariamente el mundo de lo bello y define su contenido y su contorno. La patria de lo bello es entonces el mundo, y, en todo caso, el «ser», pero en la medida en que no es Dios, sino «criatura». En tal caso, hablando en términos escolásticos, la belleza es un atributo del «ser predicamental», no del «ser trascendental», de suerte que la belleza no es en sí misma un «trascendental», al igual que la unidad, la verdad y la bondad, o, lo que es lo mismo, no puede predicarse de Dios en sentido originario. En cambio, si se la concibe como un trascendental, su definición habrá que darla a partir de Dios, y lo que de él aparece en primer plano, es decir, su revelación en la historia y su encarnación —tanto si el hombre de hoy tiene clara conciencia de ellas como si no—, habrá que considerarlo como belleza suprema y arquetípica. Los Padres de la Iglesia fueron de esta opinión, y con ellos todos los grandes teólogos católicos. La afirmación de que todos ellos han sufrido al respecto un influjo extrabíblico o helenístico, sucumbiendo a un «dios extranjero», está por demostrar. Cuando consideran y describen como *ars divina* la economía de Dios que se inicia con la creación, se desarrolla a lo largo de la historia salvífica de la antigua y la nueva alianza y culmina con la resurrección, ¿no hacen realmente más que jugar con una simple metáfora? ¿Hablan del «arte» de Dios tan sólo «de un modo impropio», a base de una arriesgada extrapolación del ámbito humano? ¿O hemos de considerar precisamente es-

te «arte» divino como el prototipo sobreabundante de toda belleza mundana y humana?

No se trata solamente de una simple polémica terminológica: lo demuestra el efecto que ha producido la amputación estética en la teología y en toda la vida cristiana, que, como se ha mostrado anteriormente, puede sintetizarse en una eliminación de la contemplación que lleva consigo el acto de fe, del «ver» que acompaña al «oír», de la *inchoatio visionis* inherente a la *fides*. Además, todo esto se traduce en un enclaustramiento del cristiano en los límites del viejo eón, que es pasajero, mientras que los momentos de la *dóxa* y de los *teologúmena* ordenados a ella son atribuidos al nuevo eón, sólo accesible a través de la esperanza, de suerte que, en definitiva, se destruye la imagen de la salvación que la constelación de ambos Testamentos ofrece a la mirada del creyente, es decir, el *latet-patet* patrístico, que, ciertamente, aunque adquiere perfiles todavía más netos a través de la relación luterana entre «fe» y «evangelio», también experimenta serios deterioros en su evidencia plástica.

Entran aquí en juego las opciones previas, que es necesario poner expresamente de manifiesto, como haremos al final de la introducción. Pero antes conviene dar fin a la exposición de los temas que venimos abordando.

5
LA AMPUTACION ESTETICA DE LA TEOLOGIA EN EL AMBITO CATOLICO

La única ciencia que puede tener por objeto el trascendental «belleza» —en el supuesto de que la realización de semejante tarea esté a nuestro alcance— es la teología. Una filosofía estrictamente distinta de la teología sólo puede apuntar al Absoluto como *principium et finis mundi,* como concepto límite de una ontología mundana, y sobre el que sólo cabe hacer afirmaciones puramente formales. Ahora bien, semejante distinción procede de una época cristiana tardía (Agustín aún no la conoce) y no tiene razón de ser antes o fuera del ámbito bíblico. En Grecia la filosofía es inseparable de la teología, y los enunciados sobre la belleza de los dioses, sobre la fuerza de la irradiación de la esfera divina, del mundo de las ideas, del *logos* cósmico, de la luz central y espiritual del Uno, tienen de consuno y de modo inseparable carácter filosófico y teológico. El hombre filo-sofa iluminado, maravillado y arrebatado por la luz del ser eterno que se manifiesta en el mundo.

Pero, cuando resuena en la historia la palabra del Dios libre y viviente, se impone más pronto o más tarde una distinción. En primer lugar, en el sentido de Pablo de que todos los que son incapaces de encontrar al Dios vivo a partir del mundo creado no tienen excusa, y que los dioses descubiertos o forjados eran caricaturas perversas del Dios verdadero, porque tales dioses no eran nada o, peor aún, eran demonios. En segundo lugar, en el sentido complementario de Justino (cuyas tesis puede también deducirse de las premisas paulinas) de que los gentiles podían poseer fragmentos de la revelación, mientras que la revelación bíblica abarca la totalidad del *logos,* y de que, por lo mismo, la teología filosófica pagana está animada por un entusiasmo perverso y otro autén-

tico, tendente a superarse a sí mismo y capaz de volverse cada vez más transparente a la revelación bíblica, o bien, susceptible de esta transparencia en cuanto se le dé la impronta cristiana.

Las cosas son diferentes, cuando, de un modo puramente abstracto y ahistórico, se pregunta hasta dónde puede llegar la razón humana sin el auxilio de la revelación positiva. Este problema surge por primera vez y se vuelve apremiante con la irrupción arrolladora del racionalismo moderno. Para el cristiano resulta un problema abstracto y puramente teórico, con la consecuencia práctica inmediata de que la filosofía así entendida no le suscita el menor entusiasmo. La *thaumazein* (admiración) filosófica reina y alumbra el ojo interior sólo donde el objeto es el valor supremo y digno de ser amado por sí mismo, es decir, donde el *eros* impele a la afirmación teológica. La teología cristiana lleva a su plenitud la teología precristiana, en la medida en que la absorbe, y aun si la rebaja y reduce a mera «antesala» de la teología, la hace vivir del *eros* teológico que la orienta más allá de sí misma.

En Anselmo, el *intelligere* está totalmente al servicio del *credere,* incluso cuando se prescinde metodológicamente del *credere* para dejar que se desarrolle el *intelligere.* Globalmente considerado, el pensamiento de Tomás de Aquino no difiere esencialmente del anselmiano. Para Tomás, la normativa del pensar sigue siendo la unidad tradicional entre filosofía y teología, tal como la observamos en Platón y Aristóteles o en Agustín y Dionisio. Lo mismo puede decirse del Cusano, el cual sigue como modelo de pensamiento la unidad especulativa de Proclo y la unidad mística de Eckhart. Sólo a partir de Descartes comienza la filosofía a depender del ideal científico propio de las recién surgidas ciencias de la naturaleza y se distancia de la teología, y de entonces data el deseo de experimentar hasta dónde puede llegar la razón sin ayuda de la revelación y de saber qué es la naturaleza pura y sin gracia.

Las figuras más grandes de la época emprenden la tarea de tender un atrevidísimo puente entre los dos pilares a fin de evitar que se separen cada vez más, un puente que, abarcando desde la nueva matemática a la teología, establezca entre ambas vertientes una relación de correspondencia, de armonía o incluso de identidad. Se da una correspondencia entre ambas vertientes del abismo en Pascal, para quien la diástasis extrema, entre la verdad geométrica y la verdad del corazón, no hace otra cosa que impeler al hombre reflexivo y creyente (que es Pascal) a la unificación de los extremos. Pascal es el hombre de los abismos y de los contrastes interiores, que no sólo domina el horror de los abismos exteriores y cuantitativos, sino para quien son, sobre todo, las contradic-

ciones irreconciliables internas de su ser, las que se ven una vez más superadas mediante la única ley capaz de unifircarlo todo, dada al mundo por Cristo, el Dios encarnado. En Leibniz nos encontramos más bien con una armonía entre ambas esferas. Concilia expresamente el aspecto físico-matemático del universo con el moral, y todavía más con el teológico. En efecto, Leibniz toma en serio el *pondus amoris* de Agustín e identifica no sólo la fuerza de gravitación (que es una magnitud mensurable) con la libre energía del amor de la entelequia espiritual, sino que incluso llega a identificar el acto creador libremente realizado por Dios con la necesidad (que actúa sobre su bondadosa sabiduría) de que produzca el mejor de los mundos posibles. Cuanto más «real» y «rica de contenido» sea una idea en Dios, con tanta más fuerza tenderá por sí misma a la existencia[1]. En cuanto expresión de la «armonía», esta ley supera el abismo existente entre «el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir, entre Dios como arquitecto de la gran máquina del universo y como monarca del estado divino de los espíritus»[2]. Leibniz supera el abismo mediante el concepto mediador de «fuerza», que identifica con la entelequia de los antiguos, reprochando con razón a los cartesianos el no haberlo tenido en cuenta.

De hecho, a partir de Descartes, sólo se podía llegar a la unidad inmediata de «geometría» y «espíritu», tal como aparece en Spinoza. Para los posteriores (desde Herder a Hegel), Spinoza (y no Leibniz) se convertirá en el modelo de una teología que engloba a la filosofía y cuya exagerada identidad resulta con razón sospechosa de ateísmo (Jacobi) y es abandonada por los teólogos más serios. Contra Hegel, Staudenmaier realzó una vez más la figura de Escoto Eriúgena, a quien consideraba como el padre de la especulación occidental y mediante el que esperaba mostrar la insuficiencia del hegelianismo. En cambio, Deutinger, siguiendo a Dreys, intentó mostrar las raíces teológicas (especialmente agustinianas) de todo sistema idealista, convirtiendo así a la teología en instancia universal. Sus esfuerzos fueron vanos, pues condujeron directamente del iluminismo, entendido desde una perspectiva histórica, a un tradicionalismo destructor de toda filosofía (pasando por la *Filosofía de la historia* de Molitor, hasta Bautain), cuya condena era inevitable. La otra posibilidad hacia la que era natural tender fue la racionalista (Hermes, condenado igualmente), que consideraba el acto de fe como subyacente y reduci-

1 *De rerum originatione radicali* 1697 (ed. Erdmann 1840, 147-148).
2 *Monadologie* 87 (ib. 712).

do a la estructura natural de la razón, tal como había hecho ya el idealismo filosófico consecuente.

Fue entonces, a mediados del siglo pasado, cuando acabaron los grandes proyectos teológicos que, al margen de la comprensión moderna de la «fe» y del «saber», siguiendo el ejemplo de los grandes maestros citados, habían conservado el modelo antiguo de la unidad entre filosofía y teología; es el momento justo en que el centro hegeliano se divide en izquierda materialista y derecha espiritualista y a partir del cual la teología se transforma en una «especialidad» entre otras y empieza a considerarse a sí misma como tal. Por importantes que sean las aportaciones que la teología católica haya hecho desde entonces y continúe haciendo, su característica es hasta cierto punto, prescindiendo de la transmisión del legado de la fe, la apropiación de ese ideal de especialización en virtud del cual se reivindica como una de las «disciplinas» del campo científico actual, en cuyos esquemas se inserta de un modo cada vez más patente. En este sentido, ha tenido consecuencias realmente desastrosas, el hecho de que desde Lutero y Jansenio, por un lado, y Descartes, por otro, a través de todas las corrientes antes aludidas, la teología se haya distinguido de la filosofía del modo funestamente formulado por Lessing: como ciencia de las «verdades históricas contingentes», a diferencia de la filosofía, que se ocupa de las «verdades necesarias de la razón». Que el cristianismo es una religión vinculada a datos históricos determinados es indudable, pero ésto no quiere decir que los datos teológicos sean «verdades históricas contingentes» y, por consiguiente, puedan ser subsumidos por las ciencias de la historia. En la concepción del *logos* de la historia que aparece en los Padres y en la alta escolástica jamás podría tener cabida semejante tesis.

Sin embargo, ahí está el hecho de que el interés y el centro de gravedad de la investigación se ha desplazado hoy al aspecto histórico de la teología. Es un hecho incontrovertible que afecta a todas las disciplinas teológicas. La teología fundamental demuestra la historicidad auténtica de la revelación de Dios en Cristo y basa el derecho de la Iglesia a interpretarla en los datos históricamente constatables de aquella (*notae*). La ciencia de las fuentes de la revelación, sobre todo la ciencia bíblica (con todas sus disciplinas anexas), se desarrolla como ciencia histórica estricta de un modo casi exagerado y monopoliza, al menos por un tiempo, la función de guía incluso frente a la dogmática. Muchas «pruebas escriturísticas» quedan en suspenso hasta que la ciencia bíblica se pronuncie sobre el sentido y el alcance del texto en cuestión. La misma dogmática va convirtiéndose cada vez más en una historia de los dogmas;

la ética teológica pierde su carácter excesivamente filosófico y se entiende a sí misma como una introducción a la interpretación de la palabra de Dios en medio de cada situación histórica. Por otro lado, la interpretación católica de la Biblia adopta con preferencia las categorías de la crítica bíblica protestante, contraponiendo radicalmente el pensamiento temporal hebreo al atemporal griego y retrotrayendo así muchos datos del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva a la tradición judía, más bien que, como se hacía hasta hace poco, al helenismo.

En el sentido moderno de ciencia del espíritu (no de la naturaleza), la investigación histórica en el campo de la teología es saber exacto; pero sólo puede comprobar lo que Agustín llamaba *historia* y Orígenes, *littera*. Pues la dimensión propiamente teológica es solamente el *intellectus* (Agustín), el *spiritus* (Orígenes), el contenido de la revelación, es decir, la teología de Dios en y con ocasión de la historia humana, lo que los antiguos llamaban el *sensus spiritualis* y el *intellectus fidei,* fomentado ciertamente por una comprensión completa de la historia, pero en ningún caso adquirible «con exactitud científica» a partir de ella, como se infiere claramente del hecho de que los antiguos, aun conociendo malamente la *littera,* poseían en muchos terrenos un conocimiento más profundo del *spiritus* que los modernos. La verdadera teología comienza justamente allí donde la «ciencia exacta de la historia» se transforma en ciencia de la fe propiamente dicha (lo que supone el acto de fe como matriz del comprender). Esta teología ha de considerarse ciencia auténtica (en el sentido tomista)[3], pero en una acepción peculiar de la ciencia que sólo concuerda analógicamente con las demás ciencias (incluida la filosofía), porque el carácter específico de la teología se explica en virtud de una participación gratuita —inmediata en el acto personal de fe pero mediada por la Iglesia en la proposición auténtica de la fe— en el conocimiento intuitivo de Dios mismo y de la Iglesia gloriosa. Sólo a partir de esta dimensión cabe contemplar la «forma» estrictamente teológica en su belleza específica; sólo en ella se hace posible el acto que la tradición agustiniana describe como *fruitio,* y que es el único que puede poner de manifiesto el contenido teológico y sobre todo constituir esa anticipación escatológica dada en la fe y exigida por ella.

Entre los investigadores de la ciencia bíblica exacta hay pocos que otorguen hoy a la *fruitio* del *sensus spiritualis* un lugar en su quehacer bíblico, y, mucho menos, el lugar preferente. Y decimos preferente,

---

[3] Cfr. M.D. Chenu: *La théologie comme science au XIII*[e] siècle, 1943, Id.: *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin,* 1950.

porque la fruición es el acto central de la teología como ciencia. Por el contrario, según una opinión no explícitamente formulada aunque bastante corriente, este acto queda excluido de la teología «científica» y confinado en la «espiritualidad» acientífica, o bien debe permanecer en suspenso hasta que la investigación «exacta» se haya pronunciado, de un modo suficientemente definitivo, sobre el significado y el contexto histórico de la *littera*.

Ciertamente hay diversas reacciones contra el cientismo exagerado de la *littera*, que enlazan con la gran tradición exegética de todos los siglos, imposible de ignorar[4]. En estas reacciones se conserva todavía un eco de la estética teológica tradicional; pero son, por así decirlo, marginales. Indudablemente, la investigación de la «letra» es muy importante para una futura ciencia de la fe; hay que decir también que no poseemos todavía una valoración de los nuevos conocimientos a la luz de la fe y que, en este sentido, nos hallamos en una pausa de la labor teológica. En este intervalo, no obstante, se puede y se debe partir de los nuevos resultados para sacar las conclusiones pertinentes a la dogmática, al tiempo que debemos estimular a la ciencia histórica en lo que tiene de positivo y refrenarla en sus abusos cuando sea necesario.

Si se le dejase plena libertad de acción, el auténtico concepto de ciencia de la teología se desplazaría insensiblemente a un nivel más bajo, el nivel de las demás ciencias, y el resultado sería un nuevo judaísmo, en el cual sólo los «doctores de la Ley» estarían capacitados para interpretar la palabra de Dios, mientras el «hombre sencillo» (*am ha arez*) sólo sería, en el mejor de los casos, un diletante en la comprensión de la fe.

Permítasenos, sin embargo, expresar una vez más nuestra opinión de que las grandes teologías cristianas, las que han ejercido un influjo realmente poderoso a lo largo de la historia, son casi todas «diletantes» (según el ideal actual de la ciencia) y han sido creadas por «enamorados» y «entusiastas» de la palabra de Dios. ¿Acaso se atreverá alguien a afirmar que los Padres de la Iglesia sólo permanecieron en el plano teológico cuando polemizaban y definían, es decir, cuando cumplían a la me-

---

4 Cfr. por ej., J. Schildenberger OSB: *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (1950) y sobre todo los trabajos de Henri de Lubac sobre la polisemia sacra, principalmente *Histoire et Esprit* (1950) y los dos tomos hasta ahora publicados de historia de la exégesis: *Exegèse Médievale* I/II (1959), con bibliografía abundante. E. Przywara: *Alter und Neuer Bund* (1956).

En este intervalo de tiempo han aparecido, de la obra de H. de Lubac, *Exègese Médievale*, los volúmenes III (1961) y IV (1964) (*n.d.e.*).

dida de su tiempo las exigencias de la moderna actitud científica, y no, en cambio, cuando se desahogaban libremente en rapsodias, «confesiones» y «enarrationes»? Ciertamente, hubo algunos que supieron aunar ambos estilos (como Gregorio Nacianceno en sus discursos dogmáticos), pero, por lo general, los dos estilos van por separado y el centro de gravedad, el santuario interior de la teología, se halla más bien en la rapsodia que en discursos llenos de definiciones y distinciones, orientadas más bien hacia el exterior. ¿Es un teólogo Ignacio de Antioquía? ¿Lo es Orígenes en sus homilías y comentarios? ¿Ambrosio en la interpretación de Lucas? ¿Agustín en sus escritos no polémicos? ¿Lo son los Victorinos? ¿Y Ruperto? ¿Y Buenaventura en sus escritos breves? ¿Y qué son las *Jerarquías* de Dionisio, qué un Juan de la Cruz (doctor de la Iglesia)?

¿Qué es, a su vez, la fórmula de Calcedonia, elaborada con tanto esfuerzo en toda su exactitud, sino un punto de partida, un principio metodológico y heurístico para una cristología a desarrollar? ¿Y acaso no puede decirse lo mismo de gran número de cánones y definiciones eclesiásticas, es decir, que no son propiamente teología, sino directrices seguras conforme a las cuales ha de desarrollarse la teología y que permiten una interpretación y una comprensión correctas de la revelación divina? Lo mismo vale, a otro nivel, para esa forma de la teología que, fiel a su principio propio, pero también apoyándose en la forma científica de las demás ciencias, se desarrolla en estricto acuerdo con las reglas de la escolástica. A este respecto es necesario hacer notar que el tránsito de la forma escolástica a la forma libre y espiritual debe ser fluido, insensible, como lo es el paso del *habitus fidei vivae* al *donum Spiritus Sancti intelligentiae et scientiae.* No se trata, en efecto, de que el *habitus acquisitus scientiae* sea abandonado a toda costa en favor de un *habitus infusus* y *donum Spiritus,* sino de que estos últimos se desarrollen también en el interior de la forma científica rigurosa, a fin de que la fuerza configuradora del espíritu humano y su genialidad reciban la impronta del poder modelador del Espíritu Santo. La obra de Tomás de Aquino, como las de Anselmo, Buenaventura o Alberto Magno, irradian la belleza de la fuerza humana que configura y modela, pero llevan en sí la impronta sobrenatural. Y ésto, prescindiendo de que hablen poco o mucho de lo bello y de que, a la hora de su tematización y clarificación metodológicas, sean conscientes o no del momento estético. Jamás hubieran poseído tamaña fuerza modeladora—abstracción hecha una vez más de la inteligencia humana y del *kairós* histórico—ni hubiesen tenido una influencia histórica tan avasalladora, si su talento no hubiese sido informado por la fuerza creadora del Espíritu, o, lo que es lo mismo, si no hubiesen

sido arrebatados y alcanzados (en sentido cristiano) en la unidad del entusiasmo y de la santidad.

No queremos negar que este *habitus,* el único adecuado al objeto teológico, pueda operar también en el campo (previo) de la investigación histórica exacta (entendiendo esta exactitud en el sentido en que se entiende en las ciencias del espíritu). ¡Muy al contrario! Este *habitus* ha de ser operante, al menos a la larga, si queremos que esa labor sea teológicamente fructífera. Aun cuando los resultados neutrales de la investigación cristiana o no cristiana (excavaciones, hallazgos de papiros, etc.) influyen siempre en la imagen que tenemos de la revelación, para ser teológicamente relevantes —cual *spolia Aegyptiorum* pasados a propiedad del pueblo santo— han de adoptar la forma del pensar teológico bajo el impulso de un *eros* investigador que está íntimamente emparentado con el *eros* de la investigación humana, pero que no puede (simplemente) identificarse con éste, pues no está animado primariamente por la inspiración del *daimon* sino por la del Espíritu Santo.

6
DE LA TEOLOGIA ESTETICA A LA ESTETICA TEOLOGICA

Para hacernos una idea más exacta del objetivo de una estética teológica es necesario distinguirla de aquello en que es más fácilmente confundible, es decir, de una teología estética. En este último concepto es inevitable tomar el adjetivo «estética» en un sentido mundano, limitado y, por consiguiente, peyorativo, de tal manera que basta una simple mirada al contenido de la Biblia para percatarse de que ese sentido de lo «estético» no es el valor bíblico supremo, más aún, ni siquiera puede ser considerado seriamente como un valor bíblico.

La empresa de entender la Escritura en su totalidad a partir del concepto-guía de «arte» (y, por consiguiente, de una belleza a la medida del hombre) se puede datar casi *a priori* en una época bien definida de la historia del espíritu: cuando las grandes tentativas de entender una vez más la revelación bíblica en la antigua forma totalizadora de una teología que incluyera de manera orgánica a la filosofía (Nicolás de Cusa, Ficino, Böhme, Leibniz, Spinoza, Schelling) fracasaron y cedieron prematuramente ante el empuje de la creciente autonomía de las ciencias y de la filosofía. En este proceso, también el *pulchrum* perdió la posición totalizante, hasta entonces no reflexionada y espontánea, que gozaba ya entre los griegos, y quedó reducida al rango de objeto propio de una ciencia específica. Desde el Renacimiento ya se anuncia ésto. Y, mediante Bruno, se abre camino en Shaftesbury y repercute poderosamente en Alemania.

En la época del idealismo alemán era natural llevar a cabo la tentativa de reconciliar la doctrina de la belleza, que ya había tomado conciencia de sí, con la revelación cristiana, identificándolas en lo posi-

ble, bien a partir de una conciencia de la tradición (heleno-asiática) de la humanidad, que consideraba a lo cristiano como una realidad perteneciente al patrimonio indestructible de los hombres, bien a partir del intento plenamente consciente de actualizar y de renovar la imagen de la religión cristiana, despojada por el ímpetu iconoclasta de Lutero y de Calvino y refugiada en la pura interioridad pietista. La confrontación de la Biblia con la dimensión estética, ya consciente de sí misma, sirvió en todo caso para desencadenar una crisis. Se imponía la pregunta de si el momento estético, secularizado en el idealismo y en el romanticismo, podría purificarse y salvarse mediante una reflexión que volviera a ligarlo con sus orígenes cristianos, o si no había otro remedio que abandonarlo, tal como hemos visto al hablar de la amputación estética de la teología. Que esta amputación no ha resultado satisfactoria para nadie es ya bien evidente y, por eso, hay que preguntarse ahora qué camino emprender: si el de Karl Barth, que redescubre la belleza interior de la teología y de la revelación misma, u otro (quizás implícito en la misma posición barthiana), que no sólo sería posible, sino aun inevitable y necesario, un encuentro auténtico de esa belleza teológica con la belleza del mundo y, por ende, también un encuentro auténtico con la antigüedad, a pesar de todos los riesgos inherentes a esta tentativa.

En el umbral de la época moderna aparece una figura, cuya tragedia, si examinamos la historia de la cuestión que nos ocupa, apenas es comparable a la de ninguna otra. En ella convergen todas las coordenadas del problema (el luteranismo riguroso, la cultura clásica y una estética teológica capaz de englobar a ambos y llevarlos a un auténtico encuentro). Pero no tuvo su *kairós* histórico. *Johann Georg Hamann,* del que hablaremos detenidamente más adelante en la tipología de la estética teológica, fue el único que se propuso esbozar una doctrina estética (*Aesthetica in nuce*), donde llegaran a su plenitud todas las aspiraciones de la belleza mundana y pagana, sin menoscabo del honor debido a Dios en Jesucristo. Su mirada, siempre fija en esta meta, va más allá de la simple confluencia incontrolada de dos tendencias presentes en la historia del espíritu (como lo interpretaron Unger y su escuela), más allá de un problema de carácter (como opinaban taxativamente sus contemporáneos, sobre todo Goethe). Y más allá también, esencialmente más allá de lo que Kierkegaard alcanzó de hecho para el pensamiento cristiano, por debajo de sus más elevadas metas iniciales, a través de su dialéctica vital entre lo estético y lo ético-religioso.

Kierkegaard se sitúa al final del idealismo, ha conocido de cerca el pensamiento de Schelling y de Hegel, y no puede menos que dis-

tanciarse de ellos polémicamente. Hamann se sitúa al principio, cuando todas las esperanzas están permitidas. De haber sido otro desde el punto de vista literario, se hubiese convertido en el padre espiritual e intelectual de su época y habría podido ejercitar, como auténtica, la síntesis a la que aspiró con todas sus fuerzas y en la que fracasó casi totalmente. Con espada llameante combatió la falsa síntesis en que incurrieron todos sus amigos, convertidos espiritualmente en enemigos, como Shaftesbury y Hume, Lessing, Mendelssohn, Kant, J.A. Starck, y, finalmente, los mismos que personificaron las esperanzas de Hamann en el futuro: su amigo Herder, y, por último, el decepcionante Jacobi.

Era ya demasiado tarde para encontrar también nuevas raíces en la catedral católica. La lucha contra la Ilustración y las liberaciones realizadas por Klopstock y el *Sturm und Drang* habían franqueado un primer horizonte: lo bello es la misma naturaleza originaria del mundo en su dimensión sensible, más aún, en su sensualidad y erotismo. Nunca se aproxima tanto el hombre a Dios como en el acto de engendrar la vida. Pero el cristiano sabe y siente que la naturaleza está alejada del origen; la palabra de Dios ya no se manifiesta a través de todos los seres, y el velo que oculta el rostro de Dios encubre también la magnificencia de la naturaleza. Lo que acostumbramos a llamar «estético» está tan teñido por la vanidad y la irrealidad del pecado original como la misma razón (ilustrada). Sólo Cristo y la palabra de Dios que en él se manifiesta bajo la forma del sufrimiento, de la «ocultación *sub contrario*», la palabra histórica contenida en la sagrada Escritura, desvelan de nuevo la gloria de Dios. Judaísmo y paganismo están ambos orientados hacia la Palabra que los reúne y consuma en el momento en que revela, a través del misterio de su propia humillación, la gloria originaria del amor de Dios que se anonada, auténtica *coincidentia oppositorum* que inflama la fe, pero también el entusiasmo. «¡*Una* prueba de la majestad más gloriosa y de la aniquilación más profunda! *Un* milagro realizado con una tranquilidad infinita que equipara a Dios con la nada y que, o se niega sin escrúpulos o delata nuestro embrutecimiento; pero, al mismo tiempo, operado con un poder tan infinito que lo lleva todo a su plenitud, de tal manera que no se sabe ya cómo hurtarse a su actividad, pues penetra hasta lo más profundo de uno mismo»[1]. Gloria como *kenosis*, no sólo del Dios hecho hombre sino del Dios creador que al crear se interna en la nada, y también del Espíritu Santo que se oculta bajo «todos los harapos»[2], ba-

[1] *Aesthetica*, ed. Nadler 2, 204.

[2] *Bibl. Betrachtungen*, Nadler 1, 5. (En adelante citaremos esta edición con la sigla N, seguida de los números referentes a volumen y página).

jo la «basura»[3] de la letra de la Escritura, de tal manera que es necesario poseer «ojos iluminados, entusiastas, ojos ardientes y atentos como los del amigo, el confidente o el amante, para reconocer los rayos de la gloria celeste en medio de semejante ocultamiento... Lo sublime del estilo de César está justamente en su negligencia»[4].

En *Golgotha,* Hamann ha encontrado ya el *scheblimini* («siéntate a mi diestra», la «exaltación», la «transfiguración») y por ello puede utilizar con toda seriedad la expresión «obediencia estética de la cruz»[5]. En la necedad de la cruz, de la que, en su opinión, son vicarias la necedad de la *Pythia*[6], la locura y el no-saber de Sócrates[7] o el «*μῶρον* de los dioses de Homero» que es «lo maravilloso de su musa»[8], encuentra el acceso a la belleza originaria de nuestra existencia[9], a la fuerza arquetípica de la palabra auténtica, generadora y, finalmente, al misterio más profundo de toda la realidad: la unión esponsal del Dios-logos Cristo con su cuerpo, caído, separado de él y vuelto al hogar a través de la muerte. «La unidad de la cabeza, incluso divisa del cuerpo... es el misterio del reino de los cielos desde el Génesis hasta el Apocalípsis, el punto local de todas las parábolas y todos los tipos del universo entero, la *histoire générale* y la *chronique scandaleuse* de todas las coyunturas»[10].

Pero, en aquella hora prematura de la historia, ¿quién iba a comprar a Hamann semejante estética? Todos le respetaban, pero nadie entendió su propósito. Su luz se ocultó, no sólo tras el resplandor que comenzaba a irradiar de Weimar, adonde se había trasladado también su único discípulo, Herder, sino en sí misma, en la oscuridad asfixiante de su palabra concentrada, tan compacta que frisaba lo incomprensible. El tiempo se le escapaba de entre las manos y fue necesario que transcurriese todavía siglo y medio para que Ebner, Buber y Haecker redescubriesen su teología del lenguaje. El tiempo iba a favor de su discípulo, cuya teoría del lenguaje había corregido Hamann con cáustica ironía, como si se tratase de un deber escolar[11].

Johann Gottfried Herder era poeta y teólogo y, como filósofo,

3 *Ib.* 1, 97.
4 *Kleeblatt hell. Briefe* 2; N 2. 171.
5 *Zwey Scherflein* 1; N 3, 234.
6 *Sokrat. Denkw.* N 2, 70-71.
7 *Ib.* 74.
8 *Fünf Hirtenbriefe* 5, N 2, 367.
9 *Zweifel und Einfälle* N 3, 191-192; *Konxompax* N 3, 217 s.
10 *Konxompax* N 3, 226.
11 *Philolog. Einfälle und Zweifel* N 3, 35-53.

además intentó crear la indispensable mediación entre poesía y teología: la filosofía de la naturaleza y de la historia y la psicología religiosa. Era poeta sobre todo por sentimiento y entusiasmo religioso, e intentó ser un verdadero teólogo siendo primordialmente poeta. Tanto en su concepto como en su origen histórico, poesía y teología coinciden completamente, y, sólo partiendo de esta identidad, se puede entender lo que son propiamente una y otra. El primer enemigo de Herder es la Ilustración, la razón inerte con sus conceptos muertos, donde ha muerto el alma que en su esencia viva es sentimiento, sensación, voluntad y acción. Posteriormente este enemigo resucitará bajo la forma del clasicismo de Weimar que se apartará de él y del formalismo de Kant, contra quien romperá lanzas. El «alma» de Herder es ya la unidad primordial e inseparable de la «fuerza» originaria y su «imagen» derivada, que el idealismo y el romanticismo (Fichte, Friedrich, Schlegel, Schleiermacher, Schelling, Görres, los hermanos Grimm, e innumerables seguidores), recogiendo sus ideas y su terminología y desarrollándolas filosóficamente, celebrarían como «fuerza imaginativa» o «fantasía creadora».

Con este bagaje, Herder se dedica al estudio de la Biblia que, a lo largo de su vida (desde el «Canto a Ciro», escrito a sus dieciocho años, pasando por el Antiguo Testamento y el Apocalipsis, hasta los últimos escritos sobre los Sinópticos, Juan y el espíritu del cristianismo), ha interpretado casi en su totalidad. Dos principios fundamentales le sirven de guía. En primer lugar, la Biblia (cuyas partes más antiguas representan al mismo tiempo «los documentos más antiguos de la historia del género humano») es en su totalidad poesía, y, por consiguiente, sólo tiene sentido si se la considera como un mundo de imágenes. En segundo lugar, la Biblia, en cuanto es el documento más antiguo y, a la vez, el más puro, está por encima de cualquier religión y poesía de la humanidad, que se derivan de ella. En estos dos principios simples, confluyen múltiples influencias: un optimismo rousseauniano ante la naturaleza originaria, ligado a un spinozismo cristiano para el cual lo que está próximo a la naturaleza está próximo a Dios, la alegría ante los hallazgos que la filología y la arqueología habían hecho en el Oriente Próximo, la obra del obispo inglés Robert Lowth, *De sacra poësi Hebraeorum* (1768), editada y comentada por Michaelis de Göttingen y citada continuamente por Herder, el influjo de Hamann, etc. Pero estaba reservado al genio de Herder hacer la síntesis y encontrar la posición que durante un siglo será determinante para la teología y, en gran parte, para la poesía.

El hombre es imagen y semejanza de Dios. A ésto apunta el poema de la creación. El hombre, como varón y hembra, «imagen

semoviente»[12], ¿cómo va a entenderse a sí mismo sino a través de imágenes en las que cobrar extensión y representarse, además, animado como está e inspirado por el Espíritu Santo? En la imagen él ve, al mismo tiempo, su eterno origen y a sí mismo: en su yo-imagen contempla el absoluto Yo divino. Para Herder, el alegorismo que busca tras la imagen un segundo sentido oculto es ya un racionalismo funesto. En relación con el Apocalipsis, por ejemplo, dice que «son cuentos de beatas pensar que existe una clave especial para entenderlo o que dicha clave se ha perdido». «En todo el libro no encuentro ni un solo término místico o típico». Son imágenes que hablan por sí solas, emanan del Espíritu y han de ser contempladas e interpretadas en el Espíritu. La intención primera del intérprete ha de ser «no explicar nada, sino dejar que todo hable por sí mismo, no hacer decir a ninguna imagen más de lo que ésta dice por sí misma. Sólo hay que marcar los contornos, mostrar, por ejemplo, de dónde ha sido tomada la imagen y de qué rasgos se reviste para hacerse comprensible»[13]. El ángel del Apocalipsis «no habla, no oculta, sino que da a entender las cosas mediante imágenes (*sêmainai*). Por consiguiente las imágenes han de ser significativas y comprensibles por sí mismas[14]. La exégesis no es sino un situarse en el punto donde la imagen deviene transparente en el Espíritu para el imaginante, que son a la vez Dios y el hombre. Para ello se necesita ciertamente el conocimiento histórico, pero, sobre todo, la fuerza adivinatoria de la re-creación, la juventud del corazón capaz de sentirse una con la juventud histórica y eterna de la humanidad. A la dimensión del Espíritu inspirador y revelador se le puede llamar «sobrenatural», y con razón, pues abre a Dios, pero ¿de qué podrían hablar las imágenes, sino del hombre, del hombre en su verdadera esencia, imagen originaria oscurecida por la culpa e iluminada de nuevo por la gracia?

La primera parte de la *Älteste Urkunde,* la interpretación del relato de la creación, es realmente la cumbre de la exégesis herderiana. La sucesión de los siete días de la creación (con la aparición de la luz antes del sol, con los primeros esbozos de diferenciación entre luz y oscuridad, cielo y tierra, aire, agua y tierra firme, es comprendida como «instrucción bajo la aurora», como «imagen del día que discurre» desde el alba al mediodía: «La revelación primordial y más gloriosa de Dios aparece ante ti cada mañana como un hecho, ¡la gran obra de Dios en la natura-

12 *Aelteste Urkunde* I, 6 *Hieroglyphe* (ed. Cotta 3, 271).
13 *Maran Atha,* Vorrede (Cotta 8, 5-6).
14 *Ib.* 1 (8, 9).

leza!... ¡Orden y distribución! ¡Esplendor! ¡Grandeza! ¡Comienzo y consumación... suave rostro de la divinidad! ¡Revelación! ¡Manifestación!»[15]. Al mismo tiempo «Dios en la naturaleza», «pero ¿qué es la creación?». La creación no es ante todo la «multitud de las criaturas aisladas, separadas», sino una totalidad que es la autoexpresión viviente de Dios y su «himno», el «cotidiano cántico matutino» que lo glorifica y en el que él se glorifica a sí mismo. «La luz es lo primero, su revelación, en la que todo puede ser contemplado y entendido como lo que realmente es: manifestación de Dios».

Una «filosofía de la contemplación, de la evidencia, del signo, de la experiencia» es más importante y originaria que cualquier «demostración», que sólo es «controversia, relación entre ciertos conceptos». «La evidencia y la certidumbre han de hallarse en las cosas... en el sentimiento profundo, global y no fragmentario de las cosas, o no se encuentran en ninguna parte». «El alma humana que se pone de manifiesto ¡ve imágenes! ¿Son imágenes? ¿Son cosas? ¿Sueña, o todo eso está fuera de ella? ¿Y qué significa fuera de ella? ¿Qué significa: es una cosa? ¡Existencia! ¡Presencia! ¿Quién muestra estas cosas, quién las enseña, quién las explica? ¡La luz! ¡La luz, el arquetipo del mostrarse de Dios que todo lo pone de manifiesto... el lenguaje del trono de Dios!»[16]. «Imagen y sensación»[17] se corresponden en lo que es originario, al igual que el pensamiento abstracto y su expresión, la letra arbitraria, se corresponden en lo que está caído y alienado. Pero la fuerza de la inspiración es capaz de leer nuevamente el jeroglífico «natural-sobrenatural» originario, aun a través de las formas alienantes de la «filosofía» y de la «filología».

También el mundo mítico del Próximo Oriente, desde el Zendavesta a Egipto y Grecia, todo el complejo concatenado al que Herder designa con el nombre de «gnosis» originaria, es algo derivado si se compara con la reposada simplicidad y verdad de la Biblia, cuyo lenguaje imaginativo, a la vez histórico y natural, aparece al espíritu de Herder como el origen de todo mito, como el mito originario que trasciende a los demás mitos[18]. En efecto, en la revelación, Dios se nos «revela» real-

[15] *Aelteste Urkunde* I, 3 (3, 228 s).

[16] *Aelteste Urkunde* (I, 4 (3, 239 s).

[17] *Geist d.ebr. Poesie* I, 1 (1, 19).

[18] Cfr. la deducción del mito en el fragmento *Von Entstehung und Fortpflanzung der ersten Religionsbegriffe* (5, 76-82, cfr. 86-86). Sobre la oposición entre la gnosis mítica y el judaísmo: *Aelteste Urkunde* II, 4 (La filoso. oriental) (4, 156 s).

mente, mientras que el mito es «una eterna danza en torno al altar del Dios desconocido». La «revelación» es un «misterio desvelado», el único que conoce la Biblia[19]. Ahora bien, no hay otra revelación que la que se da en el signo, es decir, en la materialización, en la «encarnación». Por eso Cristo es la culminación y el compendio de toda revelación, tanto de Dios como del hombre que a su vez es el resumen del ser-imagen de la creación. Por eso Cristo se llama a sí mismo «Hijo del hombre», «es decir, hombre puro y simple. Purificada de toda escoria, su religión no puede ser sino la religión de la pura bondad humana, la religión del hombre»: la humanidad[20].

La Biblia llama a Cristo «esplendor, imagen luminosa de la gloria de Dios», y con ello alude a «la impronta de aquello que es representado en la imagen»: *«logos, eikon, apaugasma, hyios, protogonos, monogenes»*. Todos estos términos significan lo mismo: la expresión por antonomasia de la divinidad. «La chispa de la divinidad, el yo interno, nunca deviene para nosotros totalmente vivo. Por consiguiente, si la divinidad, paternal y educadora, se dignó descender hasta nosotros, sombras crepusculares, para hacer comprensible lo incomprensible, ¿cómo llevarlo a cabo sino haciéndose hombre entre los hombres? ¡Haciéndose a nuestra imagen! Y la divinidad no escogió ninguna semejanza fuera de nosotros, ni de lo que está arriba, en el cielo, ni de lo que está abajo, en la tierra. Escogió lo que hay de más íntimo, sagrado, espiritual, eficaz, profundo, es decir, la imagen de Dios en la imagen humana, ¡pensamiento, palabra, voluntad, acción, amor!» (Vemos aquí cómo Herder, ya antes de Fausto, intenta «traducir a su querido alemán» el vocablo *logos*). «Esta fantasía y esta fuerza de imaginación (el nombre de Dios en nosotros) es divina. Sin ella, todo lo que viene del exterior es muerte y vacío; en ella se halla presente el universo, la fuerza invisible y eterna del Creador, de la que los sentidos sólo nos ofrecen semejanzas, indicios, ilustraciones[21]. La vida humana entera de Cristo, su acción, su predicación, su pasión y su resurrección, es pura expresión de Dios, la «plástica» religiosa suprema. No es sólo imagen o palabra, sino corporeidad palpable[22].

Abriendo un paréntesis, con lo anterior se comprende que, para Herder (a diferencia de Goethe y, en especial, de Schiller), el tránsito

19 *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* VI, 9 (Cotta 11, 238).

20 *Ib.* V (11, 259).

21 *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle* I, 1 (7, 19-20).

22 Cfr. el artículo *Plastik* (25, 21-109).

de Cristo a Winckelmann, a la Hélade como tal, sea sin duda perfectamente posible y, de la misma manera, considere siempre a la filosofía y la religión griegas en el amplio contexto del Oriente Próximo y, por consiguiente, se mueva siempre más allá de la tensión entre judaísmo y helenismo y entre cristianismo y helenismo. Herder no conoce ninguna «melancolía estética», sino sólo el reflejo de lo relativamente oculto en lo relativamente desvelado. La humanidad, su historia y su religión sólo pueden ser una sola cosa, por muchas diferencias que pueda haber y que se explican en función del clima y de las peculiaridades nacionales. En caso contrario no podría permanecer en la verdad de la imagen. Ni siquiera el judaísmo escapa a esta ley. Por eso la Biblia correctamente leída es la posibilidad de la revelación de toda belleza y verdad dispersa en la humanidad. Es ésto y sólo ésto. En efecto, cuando Herder lee la Biblia (aunque sean los relatos de los milagros y de la resurrección que aparecen en el Nuevo Testamento), no pretende conocer sino las más elevadas posibilidades del hombre en cuanto tal. Para él, los relatos de la resurrección son el anuncio necesariamente referido a una época histórica determinada (o sea, revestido de elementos «míticos»), de la eternidad, de la inmortalidad del hombre, que, en cuanto espíritu, vence al tiempo y a la muerte (míticamente simbolizados por el *scheol* véterotestamentario)[23]. El milagro particular es una puesta en imagen del milagro universal, como aparece con claridad, sobre todo, en el milagro de la efusión del Espíritu en Pentecostés donde los dones del Espíritu Santo, el entusiasmo y la inspiración, sólo constituyen la revelación de lo que es (o podría y debería ser) propio del espíritu humano en cuanto tal.

En *el espíritu del cristianismo* (línea temática recogida después por Schleiermacher, Möhler y Staudenmaier) Herder desarrolla con amplitud el concepto de *pneuma* en la Escritura, prestando atención al vínculo orgánico entre la inspiración divina y la facultad humana inspirada y rechazando «la trivial manera de pensar propia de la época oscura», según la cual «el que es impulsado por el Espíritu es como un tubo de órgano por donde sopla el viento, una máquina hueca privada de toda idea propia»[24]. Herder atribuye toda clase de autoalienación cristiana a esta «desespiritualización»: alegorismo y gnosis, dogmatismo, sacramentalismo y escolasticismo, también biblicismo de la ortodoxia protestante y fanatismo subjetivista, que constituye otra falsificación del verdadero en-

---

23 *Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre* (9, 325 s, especialm. 371).

24 *Vom Geist des Christentums*, VI: *Entgeistung* 1 (11, 47).

tusiasmo. Con Shaftesbury y contra la Ilustración Herder sostiene con valentía que «si se prescindiese del entusiasmo, Cristo, los apóstoles y el cristianismo resultarían inexplicables... Lo que se alaba en Sócrates, es decir, el haber traído la filosofía del cielo a la tierra, puede decirse con más motivo de Cristo en lo que respecta a la religión. Cuando él enseñaba a los hombres a reconocer a Dios como Padre del género humano, a cultivar el aspecto divino de su naturaleza y a amarse mutuamente como hermanos, ¿no era el suyo un entusiasmo verdaderamente humano?». «Las palabras 'inspiración', 'soplo', 'hálito', fácilmente retornan a su justo concepto..., es decir, que la divinidad muestra a los hombres su suprema bondad para con ellos por medio de hombres, y se la demuestra también haciendo nacer hombres con dones privilegiados, dotados de poderes admirables, hombres de Dios... No se trata de un soplo salvaje, sino de un despertar, de una activación, de un estímulo, de una enseñanza... El apoyo de que gozaban se extendía desde el entusiasmo más jubiloso al celo más sosegado, a la reflexión más sabia. El poder de Dios operaba *mediante* su espíritu»[25]. Que, en el día de Pentecostés, todos oyeran a los discípulos hablar en su propia lengua materna, significa que sus palabras tocaban lo más íntimo y peculiar del espíritu humano, cosa que no puede realizar el hombre no inspirado, no genial[26].

El ensayo titulado *Entusiasmo, iluminación, revelación*[27] desarrolla esta identidad entre los conceptos fundamentales bíblicos y los naturales, y, por consiguiente, una vez más, entre arte (o cultura) y religión. Es lógico que Goethe, en todos los estadios de su vida, reecontrara en Herder su «confesión de fe», y se considerara el único cristiano verdadero, en el sentido herderiano del término. Las ambigüedades de la obra tardía. *Dios,* en la que Herder (contra Jacobi) se declara partidario de Spinoza (de un Spinoza armonizable con su cristianismo), son bien conocidas, y vienen a expresar la confusión entre panteísmo y cristianismo que reina en toda la época (pasando por Fichte y Schelling, hasta Hegel), con la identificación difusa de lo natural y lo sobrenatural, que «humanizaba» el cristianismo al tiempo que pasaba por alto su verdadero mensaje. Por eso es necesario preguntarse si, en lugar de estas armonías estéticas, no es preferible escuchar las drásticas disonancias de un Schiller y, posteriormente, de un Marx o de un Kierkegaard.

Un segundo ejemplo, que podemos tratar con más brevedad,

---

25 *Ib.* (11, 43, 58-59).

26 *Vom ersten Augurium des Christentums* (11, 103 s).

27 11, 124-130.

es el de *René de Chateaubriand*, cuya obra *Génie du Christianisme* (1802) emana de fuentes espirituales análogas a las del cristianismo estético de Herder —lucha contra la Ilustración de Voltaire, rehabilitación del sentimiento y de la fantasía o fuerza imaginativa— y ha sido traducida multitud de veces al alemán[28]. Mientras Herder y, tras él, el idealismo clásico y romántico alemán, establecen una identidad, de cualquier modo que se la entienda, entre el humanismo estético y el cristianismo, Chateaubriand, como católico, se ve obligado a salvaguardar la diferencia de nivel entre la revelación cristiana y la belleza: la genialidad no es lo cristiano mismo, sino la expresión mundana mediante la que ésto se manifiesta culturalmente, siendo por tanto posible, lícito y deseable remontarse desde ella a su esencia. En otras palabras, Chateaubriand, a diferencia de Herder, no es un teólogo estético, sino un apologeta estético. A lo largo de todo un siglo una ola de apologetas franceses de la Iglesia seguirá sus pasos, y serán sólo los grandes poetas cristianos —Bloy y Péguy, Claudel y Bernanos (no la literatura clerical)— quienes operarán en ésto cambios fundamentales.

Al igual que Herder, Chateaubriand toma como punto de partida la totalidad humana. ¡Basta de bizantinismos apologético-racionalistas y de dogmatismos de vía estrecha! ¿Por qué no contemplar simplemente lo que *es*? ¿Qué ha irradiado sobre la historia la presencia del misterio cristiano? ¿Acaso hay modo mejor de conocer el «árbol» que por sus frutos? Para comprender lo cristiano, ¿no convendría situarse en el lugar de su encarnación, en la cultura? Ciertamente ésto sólo es posible para quien comprende el hecho cristiano con toda la profundidad de su ser, con un corazón que anhela creer, esperar y amar. Pues cabe una doble manera de considerar las cosas. Por una parte, está «el cristianismo en sí (*proprement dit*), es decir, sus dogmas, su doctrina y su culto, donde quedan incluidos los beneficios que ha aportado a la sociedad y a las instituciones morales y políticas». Y por otra parte, está la irradiación del cristianismo, que Chateaubriand llama «la poética del cristianismo» o «el influjo de esta religión sobre la poesía, las bellas artes, la oratoria, la historia, la filosofía y la literatura en general, todo lo cual nos lleva a reflexionar sobre los cambios que el cristianismo ha provocado en las pasiones del hombre y en la evolución del espíritu humano».

Pero con esta distinción no queda todavía al descubierto el plan de la obra, sino únicamente el desnivel que le sirve de base. El autor se

[28] H. Fromm, *Bibliographie deutscher Uebersetzungen aus dem Französischen* (1950) II, 62-66.

sitúa, de principio a fin, en el plano inferior: el criterio de la verdad (tanto divina como humana en general, tanto sobrenatural como natural) es la belleza; y no sólo su armonía con el hombre en cuanto tal, sino la armonía que ella y sólo ella crea y desarrolla en el hombre. «Una apología del cristianismo en la que solamente se quiera mostrar al lector la belleza de esta religión, ¿podrá estar equivocada de plano si, tanto en las cosas más inmediatas como en las más lejanas, se hace ver por doquier la majestad de Dios, las maravillas de la Providencia, el influjo, el encanto y los beneficios que llevan consigo los dogmas, la doctrina y el culto de Jesucristo?»[29]. Chateaubriand enumera una serie de autores que le han precedido en la utilización de este método, desde Justino, Arnobio, Lactancio, Orígenes y Agustín hasta Pascal, Francisco de Sales y Fénelon. «¿Acaso San Ambrosio habría dado a la Iglesia una figura como la de San Agustín si no hubiese utilizado su elocuencia arrebatadora? Y el mismo San Agustín, ¿cómo podría haberse elevado a las alturas de *La ciudad de Dios* sino bajo el impulso de su fantasía creadora?». «La apología poética de la religión ha sido cultivada sin interrupción desde los tiempos de Juliano hasta hoy» y Chateaubriand cita la obra de Fleury, *De grandiloquentia et suavitate Psalmorum*, y la de Lowth, *De sacra poësi Hebraeorum*, y presenta el *Cantar de los Cantares* (traducido ya por Hamann y Herder) como un ejemplo ilustrativo de la utilización de este método por Dios mismo.

Nuestro autor trata, por consiguiente, «de porter un grand coup au coeur et de frapper vivement l'imagination». Intenta hacerlo en cuatro libros, de los cuales el primero y el último se proponen guiar y elevar nuestra mirada desde la «poesía» hasta la forma peculiar del cristianismo para poner de manifiesto su poética inmanente, mientras que los dos restantes adoptan la perspectiva inversa, es decir, contemplan la poesía y la repercusión cultural de la religión a partir del cristianismo. Ambos puntos de vista van estrechamente entrelazados.

El primer libro muestra la belleza (*charme*) de los misterios cristianos, la adecuación de lo sobrenatural a la naturaleza humana. Redención, encarnación, sacramentos, fe, esperanza, caridad, la ley moral, la doctrina del estado caído del hombre, la perspectiva de la vida eterna: todo esto responde perfectamente a lo que la naturaleza exige sin poder alcanzarlo.

El segundo libro trata de la poesía cristiana y demuestra que

[29] *Défense du Génie du Christianisme.* Lo mismo en *Mémoires d'Outretombe* (ed. crítica de Maurice Levaillant), vol. II, 39 s.

precisamente el cristianismo ha producido la más elevada inspiración poética. Dante, Tasso, Milton, Racine, y muchos otros, muestran la fecundidad de los dogmas. Las pasiones no son erradicadas sino ennoblecidas en el cristianismo, y sus misterios nutren la necesidad de lo «maravilloso» tanto o más que el mundo mítico pagano.

El tercer libro pone de relieve la influencia del cristianismo en la música, la pintura, la arquitectura, la filosofía, la ciencia de la naturaleza y de la moral, la historia y la oratoria, y termina con un encomio de las «armonías de la religión cristiana».

El cuarto libro se eleva nuevamente a las formas de manifestación de la Iglesia en cuanto tal y se extiende en alabanzas a la liturgia y a todos los ingredientes que la embellecen, ponderando las fiestas, el ritual de los difuntos y de la sepultura, el clero, las misiones, las órdenes de caballería y, finalmente, el influjo benéfico global de la Iglesia visible sobre la humanidad.

Cercenando de esta obra todo lo condicionado por el romanticismo de la época, todo lo que delata falta de experiencia aneja al ser laico (como parece haberlo vislumbrado el autor mismo), y todo lo que encierra de mal gusto, y considerando únicamente su concepción fundamental, diremos que el autor barrunta un punto de vista digno de tenerse en cuenta, pero que lo malogra en seguida. El canon de belleza que, en los libros primero y cuarto, aplica a la revelación y a la Iglesia es el mismo que en los otros dos libros, es decir, el canon intramundano, humano y cultural, válido en lo relativo a las repercusiones de la belleza, pero no en lo que respecta a su esencia misma. La «belleza» que le sirve de criterio es la del nivel inferior; el mundo de la revelación carece de su propio criterio, de su propia belleza, a la que en rigor deben ajustarse el hombre, el mundo y la cultura. El «punto fijo» de Chateaubriand radica —en el mejor de los casos— en la armonía *entre* naturaleza y sobrenaturaleza, pero, especialmente, en la naturaleza, en su satisfacción y su desarrollo. Considerados desde una perspectiva cristiana, los puntos de vista de Chateaubriand son correctos y posibles, pero insuficientes, y, por eso, una apologética construida sólo a partir de ellos y, en consecuencia, desenfocada del objetivo central del cristianismo, no podía ser eficaz a la larga, como la historia misma se ha apresurado a demostrar. De todos modos, y especialmente por lo que respecta a Francia, hay que añadir que las sugerencias de Chateaubriand deberían haberse tomado más en serio, y que los finos y vagos presentimientos que le animaban deberían haber sido puestos de relieve con más energía, en lugar de sumirse durante medio siglo en un integrismo político-religioso estéril y sin espe-

ranza, que sólo podía ser reemplazado por un laicismo igualmente execrable, funesto para el corazón de la nación.

Más allá de Herder y de Chateaubriand, fue el genial teólogo de Lucerna, *Alois Gügler,* prematuramente desaparecido, quien llevó a su apogeo la teología estética. Como jefe de la escuela romántica de Lucerna, anterior en un siglo a la de Tubinga, como discípulo de Sailer y de Zimmer en Landshut, como poeta y admirador de Herder, recogió conscientemente las intuiciones de este último y, en su obra capital, *El arte sacro o el arte de los hebreos* (1814-1836)[30], dio a la teología de Herder «el último toque que le faltaba para completar la estatua» y que Herder no supo darle «a causa de una cierta incredulidad»[31]. Esto ocurre en el primer tomo, que está todavía bajo el poderoso hechizo de Herder. Posteriormente se imponen los influjos de Fichte, Novalis, Schelling, Baader y, por último, Molitor y Daub, junto a un creciente conocimiento exegético personal. Gügler profundiza en muchos sentidos su intuición originaria, pero nunca la revoca.

La estructura fundamental de su obra es simple. La revelación de Dios en su creación es natural en el resultado y sobrenatural y portentosa en su profundidad divina. Para el que posee la facultad de sentir (*Gemüt*) la profundidad sagrada, en la que Dios está presente y se manifiesta a todos los seres, el mundo aparece como obra artística de Dios, inspirada y arrebatadora. Todos los pueblos atestiguan algo de esta experiencia originaria a través de su arte, pero, mientras que la luz divina se refracta en ellos en un haz de colores, los hebreos conservaron la máxima transparencia posible a la luz[32]. En ellos, lo «nacional» no se alejó de su fuente y de su origen[33]. El hombre es el horizonte entre un mundo in-

30 La obra quedó incompleta. Lo que existe fue editado como obra póstuma por el amigo de Gügler, Widmer, que publicó también las obras completas de Sailer. Citamos: *Die heilige Kunst,* Landshut 1814 (= I). *Die heilige Kunst. Darstellungen der Bücher des Alten Testaments,* primera parte, Lucerna (como todas las siguientes) 1817 (= II), segunda parte 1818 (III). *Fortsetzung der heiligen Kunst. Darstellung der Bücher des Neuen Testaments,* primera parte (Nachgel. Schr. 3) 1828 (= IV), segunda parte en dos secciones (Nachgel. Schr. 4) 1836 (= V). La obra no ha sido estudiada todavía a fondo en cuanto a su contenido y a su influjo literario. Buena desde el punto de vista bibliográfico y documental, pero teológicamente deficiente es la obra de J.L. Schiffmann, *Lebensgeschichte A. Güglers* (Ausb. 1833). Cfr. K. Werner: *Geschichte der (dt.) kath. Theologie seit dem trienter Konzil* (Cotta 1866) 362-370. El influjo de Gügler sobre Möhler es innegable.

31 I *Vorrede* V s.

32 I 12 s.

33 I 35.

terior misterioso (que Gügler, como Novalis, llama sobre todo «la sagrada noche»)[34] y una esfera exterior sensible, el «mundo diurno», donde reinan el espíritu, la razón, el intelecto, mientras «la fantasía, la libertad, el fuero interno»[35], constituyen el punto de contacto entre el «sentimiento insondable» y este mundo diurno. La fantasía es el «punto medio», «la facultad propiamente genial»[36], entre el «recogimiento, el retiro, la orientación hacia la eternidad» y la «actividad moral, dirigida hacia el exterior»[37]. Los hebreos fueron los únicos que no abusaron de la fantasía profanando el recogimiento interior con meras imágenes diurnas. Sólo ellos fueron capaces de perseverar en el santuario y en el «silencio de la adoración»[38].

Aunque todas las artes, de todos los pueblos, especialmente los más sublimes, son religiosas, o sea, comunican la experiencia de lo sagrado[39], han degenerado más o menos en «retenciones» del flujo divino, en «estancamientos de aguas», en «turbios pantanos», en «lugares de putrefacción» y de «evaporación»[40]. Dios sigue presente en ellas, pero como «roca inamovible en la profundidad de la naturaleza»[41], o desmembrado en la multiplicidad de la «mitología»[42], el ámbito más propio de la belleza mundana que los griegos desarrollaron hasta el extremo[43]: «La caída habitual de lo infinito en cuanto tal y la divinización total de la naturaleza y del hombre»[44], donde no penetran ya más que algunos «destellos» del verdadero origen[45]. «El fuego sagrado y eterno... fue traído» de un modo prometeico «...al reino de los sentidos»[46]; y la gnosis, con sus «innumerables cosmogonías alegóricas»[47], sólo fue una consecuencia y una variante de lo mítico, confirmando las palabras de Pablo, según las cuales los paganos, conociendo a Dios, se negaron a reconocer-

34 I 30, 301, 310.
35 I 85.
36 I 86.
37 II 170-172.
38 I 298.
39 I 34.
40 I 38-39; V 105.
41 I 45.
42 I 78.
43 II 78.
44 I 143; III 47.
45 I 97.
46 I 92.
47 I 274.

le como tal y lo «trocaron en y por la naturaleza»[48]. Al igual que Hamann y Herder, Gügler ve la cultura griega totalmente vuelta hacia Oriente, del que no es más que un retoño entre otros[49]; y si Oriente tergiversó la religión, convirtiéndola en gnosis, la extroversión griega a través del arte sensible y de la filosofía sólo es una variante de la misma tergiversación y no la característica propia de Occidente respecto a la introversión oriental.

En Gügler es decisiva la relación entre revelación bíblica y arte extrabíblico, considerada como una relación entre origen y caída, entre autenticidad y alienación progresiva, de suerte que la inspiración y el entusiasmo divino auténtico son los del Espíritu Santo y los profetas en contraste con las formas degradadas de adivinación, etc.[50]; y el verdadero milagro es el bíblico en contraste con las formas degeneradas de la magia blanca y negra[51]. Asimismo, la «sabiduría» propiamente dicha es la de los libros sapienciales[52] en contraste con las degradadas reflexiones del hombre en la «filosofía».

Las ventajas de esta concepción son las siguientes: en primer lugar, la «posibilidad de redimir» todo elemento extrabíblico insertándolo en la autenticidad de la revelación de Cristo; en segundo lugar, la posibilidad de utilizar con la debida cautela los fenómenos universales de la vida, de la naturaleza y de la historia para interpretar la revelación auténtica; y, en tercer lugar, la posibilidad de evitar una «positividad» histórica, petrificadora y aislante, de la revelación bíblica, en favor de una relación con Dios fundada en la esencia misma de la razón y de la naturaleza creadas y posteriormente oscurecidas.

Ciertamente, la dimensión histórica queda enérgicamente subrayada. La verdadera profecía es el tiempo llevado a su plenitud, es la donación de sentido que acontece en medio de la duración, en contraste con los mitos, que presuponen y revelan un tiempo cíclico y vacío[53]. No obstante, para Gügler (exactamente igual que para Herder), la historia es, ante todo, despliegue de la totalidad humana, más aún, totalidad en movimiento[54], y, por consiguiente, no muy diferente de la esencia

48 IV 134.

49 I 27, 122, 141-150.

50 I 355 ss (como categoría humana universal), V 8, 183 s, 213-245, y la exposición completa de la profecía II 295-518.

51 II 267 s.

52 III 139-295.

53 IV 162-185, especialm. 168-169; II 78-93.

54 II 73; III 23; *Vorrede* XIX.

misma de la obra de arte, que pretende ser siempre totalidad manifestada. La historia hebrea es, una vez más, la verdad y la ostensibilidad de toda historia en cuanto tal[55], de la misma manera que lo cristiano es la plenitud de cuanto hay de auténtico en toda religión[56]. La misma Biblia describe un arco de salida y retorno. El Génesis es la infancia del hombre, nunca totalmente perdida y siempre fulgurante[57]. El Exodo es la juventud, la época de los grandes milagros, en la que todo aparece, ante la conciencia que reflexiona por primera vez, como un milagro explícito, mientras que, para el niño, el milagro es todavía algo obvio y natural[58]. La Ley, los sacrificios, las profecías son conciencia adulta, pero desgarrada, mientras que la Nueva Alianza y el tiempo de la Iglesia pueden prescindir cada vez más del milagro particular, porque, al llegar la plenitud, todo se transforma de nuevo en «milagro sustancial», y el desgarramiento entre el ser y el deber-ser es esencialmente superado en Cristo[59]. Esta plenitud es, a la vez, consumación de la historia y de la naturaleza y (a diferencia de la Ilustración) no convierte en superflua la positividad histórica, sino que al igual que la poesía y la verdad hebreas es «historia transfigurada»[60]. Toda profecía exige siempre una visión de la totalidad de la historia[61], pero también la Ley, para ser expresión de la Ley divina y eterna, ha de ser histórico-profética[62]. Por eso, a diferencia de los nacionalismos paganos, cerrados en sí mismos, el hebreo es un nacionalismo plenamente abierto a la totalidad de la salvación que se manifiesta en la historia, es decir, a la Iglesia[63].

A partir de aquí se entiende lo que para Gügler es el arte, lo que puede y debe ser el arte sacro (bíblico) y, por consiguiente, qué exigencias lleva consigo su interpretación (exégesis).

El arte, en el clima del romanticismo, se considera expresión del sentimiento interior de infinitud y de la experiencia íntima de Dios, y, en la atmósfera del idealismo, se entiende como la dependencia por antonomasia del yo finito respecto al yo infinito, «ya que toda auténtica conciencia está encerrada en la divina y el arte la engendra realmente y

55 II 83.
56 II 162, 198.
57 III 247.
58 III 267-300.
59 III 298-299; IV 178 s; V 206-208.
60 I 349.
61 I 364-365.
62 II 79.
63 II 80, 159.

la desarrolla sólo en los espíritus que dormitan en el alma del hombre y sus obras forman parte de las creaciones divinas»[64]. Se trata, por tanto, primariamente de la infinitud del sentir y del acoger, pues «el cauce es demasiado estrecho» para que la corriente de la vida «pueda extender totalmente sus olas en la superficie»[65]. De aquí que la música, donde «el hacerse y deshacerse» se siguen incesantemente como olas, «se aproxime tanto a lo más elevado, que se la deba considerar como la primera y la última de todas las artes»[66]. De aquí también que «la auténtica doctrina del arte sea exposición de la interioridad del artista, que se hace presente de un modo vivo en sus obras, pero que, en beneficio de la vida, queda velada en su concepto y fundamento»[67]. El arte es la exteriorización consciente de la plenitud interior en la «forma» que no puede faltar, pues sólo hay arte donde lo «viviente» media entre el puro vivir y lo vivido[68].

Ahora bien, la forma es el lenguaje del «espíritu». Y en la mediación, incluso si perdura, lo que importa ante todo es lo mediado. La formación no es simple acumulación de materiales, sino creciente dejarse configurar por el modelo mismo. La erudición es, literalmente, proceso por el que «el hombre aspira a saber, a sacar la vida espiritual de sus envolturas concretas», quedándose «colmado y entusiasmado» de ella, o sea, «instruido»[69]. El seno fecundo del arte es la *concordancia* del alma. El hombre «está envuelto y determinado por Dios y, en la medida en que esto aflora en la conciencia, resulta *sensorium* capaz de percibir lo divino como comercio vital entre Dios y él, como *ecuación espiritual* real, como concordancia del alma... La concordancia es... ecuación vivida entre envoltura y envuelto, entre determinante y determinado. Es, por consiguiente, intensificación realista y eficaz de la afinidad entre la cosa y su envolvente. Cuando, tensando una cuerda, se la armoniza realmente con las diferentes vibraciones del aire, la cuerda concuerda, está afinada». Del mismo modo la creación fue armonizada o afinada por Dios. Sólo así «adquirió su voz y su lenguaje; de lo contrario, hubiera permanecido muda». Igualmente el hombre fue afinado por el soplo divino, que crea la armonía de materia y espíritu, naturaleza y Dios. «La historia

64 I 66.
65 I 80.
66 I 113.
67 I 42.
68 I 61-62, 72.
69 I 54.

es el acorde entre la totalidad de la naturaleza y la de la vida, un acorde que sigue resonando en busca de la eterna armonía... La compatibilidad y la relación entre el ser divino de las cosas y su nacimiento y decadencia... sólo se dan y son pensables a partir del concepto de armonía y concordancia»[70] y todo se consuma en la revelación cristiana de la Trinidad: «El Padre aparece como el que tensa, Cristo, como el medio, y el Espíritu como acorde real de Dios presente en nosotros»[71]. La «unción» que brota del Espíritu es «instinto divino» que «hace manifiestas y transfigura todas las cosas» ante los ojos del cristiano, es «dulzura y sabor que ya no deja mirar hacia atrás, anhelo cada vez más fuerte y vehemente de la Esposa por el Cordero» al que tiende toda revelación histórica, es decir, acto en que el acorde divino toca «al mundo anímico de la humanidad» en su corazón.

Con esta teoría, Gügler traza un importante puente entre el platonismo pitagórico de la armonía espiritual y la interioridad del romanticismo religioso (Schleiermacher), no sin pulsar al mismo tiempo algunas notas esenciales de la espiritualidad católica (por ejemplo, el *Teótimo* de Francisco de Sales).

Pero la aplicación de semejante teoría al «arte de los hebreos» da por sentado que los hebreos, precisamente por estar tan próximos al mundo (nocturno) interior divino, no reflexionaron sobre las exteriorizaciones de la fantasía, sobre el pleno desarrollo del símbolo. Su arte fue necesaria y conscientemente incoativo: «Su lenguaje permanece siempre en una génesis vivaz y laboriosa»; «el hebreo no se atreve nunca a salir del núcleo central sereno, del corazón; su imaginería y su música siguen torpes y sometidas al arte de la palabra como un mero apéndice o adorno»[72]. Esta «indigencia hebrea»[73] es el signo de que el pueblo judío «nunca salió totalmente de lo infinito»[74]. «Los hebreos se mantuvieron aferrados a la fuente indeterminada situada en su más profunda intimidad, e intentaron evitar toda precipitación en el proceso de la vida y formación de la humanidad». En cambio, «la arquitectura, la escultura y la pintura, si han de elevarse a la más bella nobleza de su esencia, presuponen ya una dimensión divina o suprema, definida y conocida, al menos negativamente»[75]. En otras palabras, el *optimum* del arte munda-

70 II 177-180.
71 *Ib.* 197.
72 I 338.
73 I 336.
74 I 283.
75 I 331-333.

no no coincide con el *optimum* de la revelación divina. Por ejemplo, si se considera el arte griego como el primero, «el arte sacro» habrá de ser, bien un *sobre-arte,* bien un *pre-arte,* que será necesariamente rudimentario, escalón para el auténtico arte. En este contexto, Gügler (juntamente con Herder) orienta toda la estética bíblica desde una perspectiva protológica, es decir, en función del Génesis, del origen perdido y de alguna manera conservado. Por eso, sobre todo en los primeros volúmenes de su obra, la relación entre el cristianismo y lo que F. Schlegel y Hegel llamaron arte «romántico» (es decir, post-cristiano, occidental) permanece oscura. Realmente la afinidad entre este arte de la infinitud y de la totalidad espiritual y lo cristiano en plenitud es, sin duda alguna, clara. La encarnación de Dios realizada en Cristo, la superación de la historia y de la presencia oculta de la eternidad en el sagrado reino de la Iglesia, es ciertamente la consumación del arte de Dios. Pero qué relación precisa guarda esta consumación con el arte de la humanidad post-cristiana, es algo que permanece oscuro[76]. Esta oscuridad es tanto mayor cuanto que, con bastante lógica (y de modo cada vez más coherente en los volúmenes posteriores), considera la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento como promesa y cumplimiento, si bien la interpreta de acuerdo con la teoría platónica de la palabra que viene esencialmente desde fuera y desde arriba y la luz que irrumpe desde dentro[77], de suerte que Cristo se manifiesta como «palabra luminosa»[78], más aún, como «alimento luminoso»[79] y la «exégesis» profética de la Antigua Alianza se convierte esencialmente en una «transfiguración» neotestamentaria [80], en una teología del Tabor[81].

Cómo puede y debe ser la exégesis en esta teoría, resulta claro. Partiendo de una visión global de la historia de la salvación y de toda la revelación divina[82], de la totalidad de Cristo[83], y, sobre todo, contemplando interiormente la vida divina (que se presupone)[84], la exégesis será una reconducción progresiva de todo lo configurado históricamente a la luz originaria[85], desde la que ha de ser interpretado. La interpretación

76 I 211-213; 302; 318; 368 s.
77 IV 123, 148 s.
78 IV 133.
79 IV 149.
80 IV 119; V 238.
81 IV 142.
82 IV, XIX-XXI; 128-129.
83 V 190 s.
84 I 24; 49, 314.
85 IV 141.

del arte presupone la conciencia del arte, el acceso de una inspiración, afín al artista, a su inspiración genuina[86]. La investigación ha de convertirse en contemplación[87], si bien es tarea del investigador «desempolvar la vieja estatua, el cuadro del cielo y de la tierra, antes de comenzar la recta contemplación y el goce interior de los mismos»[88].

Gügler tuvo palabras duras contra la teología caída, según él, en la vulgaridad: «De la presencia global de la vida divina en la humanidad y a través de las múltiples disecciones del concepto, surgieron y se desarrollaron grandemente las diferentes ciencias teológicas... Perdieron la dimensión universal y se separaron de su raíz viviente... ¡Cuántos manuales de dogmática, de moral, cuántos exégetas de la sagrada Escritura pueden citarse, en los que ni siquiera se encuentra un barrunto de la religión! ¡Cuán alejadas se hallan las historias de la Iglesia de la llama celestial que debiera iluminarlo todo! En nuestras teologías se encuentra todo, excepto lo que, según la etimología de la palabra, debería encontrarse. Se parecen al inerte montón de piedras que queda después de destruir el templo sagrado. El corazón lleno de Dios se ha cerrado, y los que poseen las llaves del conocimiento no lo abren o, lo que es peor, obstruyen la entrada con mil bagatelas carentes de valor»[89]. Después del prólogo al primer libro, demasiado poético, Gügler mismo se esforzó cada vez más por dar la debida seriedad a su investigación y explicar todos los conceptos centrales de la Escritura a partir de la totalidad de la revelación y, especialmente, a partir de la relación entre la Antigua y la Nueva Alianza.

Los límites y peligros de su método no son exclusivamente suyos, sino característicos de la época. Notemos dos, íntimamente unidos. El primero es la filosofía neoplatónica e idealista de la identidad (de Fichte y Schelling), que se halla en el trasfondo de su obra y que, pese a todas las cautelas de Gügler, atraviesa de parte a parte sus últimos volúmenes. La identidad originaria de «luz y ojo»[90], de objeto y sujeto[91], de verdad y conocimiento[92] le lleva a una especie de gnosis cristiana total desde «la concepción de la luz como posición absoluta del ser» a un «lenguaje de la luz» y a una «intuición de la luz» («y él vio que ésto era bueno»), y

---

86 I 41.

87 I 315.

88 I 19.

89 I 322-323.

90 IV 155 s.

91 V 165.

92 V 196.

desde la «creación del tiempo» a la «encarnación de la luz» por el mundo caído, mediante la *kenosis* de la Palabra y, a la inversa, mediante la «plena transfiguración»[93]. Con este monismo filosófico va íntimamente conectada la identificación típicamente romántica de la relación naturaleza-espíritu con la relación naturaleza-sobrenaturaleza (gracia, revelación)[94], que en Gügler se apoya en un iluminismo agustiniano. El espíritu creado tan sólo es ojo[95] y oído[96]; el verdadero contenido es la luz y la palabra que emanan de Dios. En el mismo sentido (que, indudablemente, contiene en sí algo de verdad profunda), identifica Gügler la predestinación (la idea primordial que Dios posee de cada hombre) con la libertad y la autodeterminación[97], y considera sin más la naturaleza (a la manera romántica) como el «Cuerpo de Cristo», que libera sus energías misteriosas a través de la cuasi sacramentalidad global de una «magia divina» (si bien introduce el término con grandes reservas).

La teología de Gügler, no obstante su carácter fragmentario, forma parte de los monumentos más relevantes del romanticismo católico. Pone de manifiesto de un modo decisivo el objetivo estético de la teología, sin acertar a alcanzarlo. La culpa de este desacierto ha de achacarse a la interrupción prematura de su labor, al modo un tanto disperso en que fue publicando su obra a lo largo de veinte años y, desde el punto de vista personal, a las fluctuaciones de su pensamiento, que llevaron al autor desde Herder a la teosofía idealista pasando por la poesía romántica. Finalmente, hay que atribuirlo a la oscuridad de la concepción del arte que le sirve de base, cuya utilización analógica aparece claramente expuesta, pero no suficientemente fundamentada, lo que no era posible desde luego con las categorías típicas del romanticismo.

Se comprende que, con el desmoronamiento de la teología católica idealista, muchas de cuyas obras representativas fueron incluidas en el Indice a mediados de siglo, se hundiera también el proyecto de Gügler. Este proyecto lo rechazarían nuestros contemporáneos (si lo conociesen) con la misma ironía que los de Herder y Chateaubriand. Y, sin embargo, el problema que plantea continúa sin resolverse, y, por consiguiente, es necesario afrontarlo de nuevo aunque de modo diferente.

La teología romántica naufragó a causa de una profunda defi-

---

93 V 241-242.

94 Por ej. II 88, 131: «Si examinamos más a fondo nuestro saber, nos hace volver a la fe».

95 IV 132.

96 V 70-71.

97 V 42, 125.

ciencia teológica, la insuficiente distinción entre creación y revelación, o, formulada de acuerdo con nuestra problemática, a causa de una especie de monismo estético-religioso. Sucumbió a mitad del siglo XIX bajo los mazazos del neotomismo y del Indice. Posteriormente comenzó un nuevo mundo, que después de drásticas rupturas iniciales volvió a orientarse en lo fundamental hacia la tradición común. Si el idealismo hundió sus raíces en Agustín y Plotino, el tomismo hizo algo semejante, al menos cuando trascendió el marco puramente escolástico y se desarrolló en una perspectiva universal. Este fue el caso de *Matthias Joseph Scheeben*, el más grande teólogo alemán posterior al romanticismo, que trajo de Roma el tomismo escolástico, pero lo interpretó sabiendo actualizar verdaderamente la problemática y planteamientos del pasado.

Scheeben, de quien hablamos aquí a modo de ejemplo o mito, como en los anteriores casos, significa para la teología católica el alejamiento de la perspectiva estético-idealista y la aproximación a una forma de hacer teología científica y rigurosamente positiva, incluso en la especulación. A pesar de todo, la inclinación estética de Scheeben era tan fuerte y penetrante que acabó configurando su saber teológico con una nueva impronta estética, tanto en el plano formal como en el de los contenidos, y así, en lugar de la «teología estética» del romanticismo, esbozó y fundamentó metodológicamente una «estética teológica» para nuestro tiempo. Que el método de Scheeben se base en una negación primaria (lo veremos luego) es algo lamentable; pero los límites son históricamente comprensibles y no era posible eludirlos. Y no fue ciertamente esa restricción la que privó al momento estético en la teología de Scheeben de la suficiente energía y fuerza de propulsión.

La obra de Scheeben se desarrolla ininterrumpidamente desde *Natur und Gnade* (Naturaleza y gracia) (1861, a la cual hay que añadir la nueva edición de *Quid est homo*, de Casini 1862) a las *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Glorias de la gracia divina) (1862), y de aquí a los *Mysterien des Christentums* (Misterios del Cristianismo) (1865) y a la *Dogmatik* (inconclusa) (I, 1873; II, 1878 a 1880; III, 1882-1887)[98]. Desde el punto de vista del contenido hay pocas modificaciones; simplemente va afianzándose cada vez más la orientación básica del principio. La intuición fundamental es muy simple: utiliza como trampolín una afirmación polémico-negativa y una concepción estético-religiosa global condicionada por esa afirmación.

[98] Citamos *Natur und Gnade* (N) y *Herrlichkeiten* (H) según la nueva edición de Grabmann y Grosche (1941); *Mysterien* (M) y *Dogmatik* (D) según la edición original.

Frente a la teología romántica, Scheeben defiende la separación entre naturaleza y sobrenaturaleza con una claridad rigurosa, argumentando a partir de toda la historia de las herejías. Ni la sobrenaturaleza es un momento o suplemento que complete la naturaleza por una acción de Dios que la haga pasar de la potencia al acto, o que remedie simplemente su alejamiento de Dios, poniéndola de nuevo en camino hacia él, ni la naturaleza tiene «una tendencia a la sobrenaturaleza o un derecho a ella»: ésto sería «una contradicción intrínseca»[99]. Todos los hilos que desde abajo conducen naturalmente al reino superior se cortan, de suerte que (la nueva edición de Casini se mueve en esta misma línea), este reino superior es un todo sin contradicción conceptual alguna, frente a la *natura pura* entendida como «un orden vital cerrado en sí mismo»[100].

Si la resurrección de la carne es un *mysterium Christi* y, por consiguiente, estrictamente sobrenatural, una antropología puramente natural sólo puede construirse entendiendo (desde una perspectiva platónica) la «transfiguración» religioso-moral del hombre como una liberación progresiva del espíritu de las ataduras de la carne hasta el punto de que la muerte, tan connatural al hombre, viene a ser lo siguiente: «Para el espíritu, que está ligado en su actividad (por la vinculación con el cuerpo), esta ligadura es hasta cierto punto innatural y, como no puede liberarse de otro modo, sólo alcanza *su* perfección natural mediante la disolución de su naturaleza global»[101]. «Así pues, el estado natural del alma que se ha separado del cuerpo, desprendida de él como de una cáscara oscura, en el pleno desarrollo de toda su fuerza espiritual, sería ya un estado de transfiguración»[102]. En este pasaje aparece claramente la razón por la cual Scheeben, no satisfecho con el adjetivo «sobrenatural», introdujo el sustantivo «sobrenaturaleza» en el lenguaje teológico[103]. No quiso dar siquiera la impresión de que la gracia fuera sólo un «complemento» modal de la naturaleza, ya que el mundo de la gracia es el mundo de Dios mismo, en cuanto se revela a la naturaleza creada y lo hace participar de su propia naturaleza y sustancia. La criatura, al participar de esta naturaleza, adquiere «algo así como una segunda naturaleza, más elevada que la primera, es decir, una sobrenaturaleza»[104]. La gracia «no sólo

---

99 N II § 2 (49).
100 *Ib.* (53-54). Cfr. D III § 177 (462).
101 N II § 1 (40).
102 M § 92 (629-630).
103 N I § 4 (21 s).
104 N III § 1 (63-64).

nos otorga una nueva dignidad externa, sino también... hasta cierto punto, la primicia de una nueva sustancia»[105], «una naturleza nueva, más elevada»[106], que «nos saca de los límites de la naturaleza». El hombre «sube un nuevo peldaño en la escala del ser»[107]. La autorrevelación de Dios implica, según Scheeben, que el hombre sea arrebatado de su propia esfera inmanente y finita e inmerso en el ámbito divino, trascendente e infinito. Una experiencia que está ilustrada gráficamente, por ejemplo, en el conocido grabado en madera de la época renacentista donde el hombre rompe con su cabeza la esfera del mundo y contempla asombrado los misterios del más allá.

Las «glorias de la gracia divina» (como reza el significativo título del segundo libro, de carácter penegírico) son precisamente el compendio de la belleza, porque son «sobrenaturales». En los primeros escritos, el vocablo aparece continuamente. Por tratarse de las glorias de Dios mismo, son infinitamente «excelsas», si se las compara con la belleza y la dignidad creadas, y su «excelencia» sustancial supone para la criatura una «elevación» a la vez ontológica y estético-vivencial: «La *belleza*... de la fe católica radica justamente en que nos muestra[108] a través de los misterios de la gracia una *elevación* desmesurada de nuestra naturaleza». El giro comparativo hiperbólico «cuanto más» se repite continuamente. Pero no se trata sólo de un movimiento hacia arriba; se trata también del contenido de la «sobrenaturaleza»: los misterios de la gracia «no son verdades meramente aisladas, situados fuera del orden natural, sino un orden sublime, un mundo celeste y más elevado, un cosmos místico»[109], que «sobrepasa infinitamente en belleza y claridad a todo lo que la razón puede alcanzar en sus más altos vuelos»[110], «cual estrellas que forman entre sí un maravilloso sistema»[111], «elevándose e iluminándose mutuamente y agrupándose en un maravilloso sistema»[112].

Esta belleza es la belleza sustancial de Dios mismo, que Scheeben describe en un capítulo de su doctrina sobre Dios[113] y a la que gusta de referirse juntamente con la «bondad» divina (como *kalokagathía*),

105 N III § 2 (76).
106 H I § 10 (38).
107 *Ib.* (39-40).
108 H Pról. (1).
109 D I § 4 n. 33.
110 M I § 4 (16).
111 *Ib.* (19).
112 M XV § 104 (707).
113 D I § 85 (589 s).

para luego describirla como objeto del beneplácito divino, como «dignidad» y «santidad» de Dios, y, en su manifestación, como «gloria» divina[114]. Es también la belleza creada por la comunicación y efusión de la belleza sustancial de Dios, pues la belleza de Dios crea lo bello, que es objeto de su amor[115] y de su contemplación, y que nosotros por el momento sólo podemos creer, no contemplar al desnudo. No obstante, «si acostumbramos nuestros ojos» al punto de vista divino, comenzaremos a divisarla ya aquí en la tierra, y en la eternidad la contemplaremos abiertamente[116]. La teología es la «aurora de la luz de la visión»[117]. Y también la sagrada Escritura, que nos muestra veladamente este cosmos sobrenatural, es «una obra de arte objetivamente situada ante los ojos del hombre, un cuadro y un drama de la sabiduría divina». Una exégesis auténticamente teológica, inspirada por el Espíritu Santo, que tenga presente la totalidad de la Escritura, conducirá, por consiguiente, desde el punto de vista exegético, más lejos que a una «consideración puramente filológica», si bien hay que evitar igualmente «que se confunda la poesía del Espíritu Santo con la poesía humana, y se conviertan los hechos contenidos en el sentido literal en meras ficciones»[118]. Contemplándolo a partir de la fe, el mundo en su totalidad es, en último extremo, «expresión de una idea divina... de una idea artística,... imitación del ideal, que es Dios mismo», y, en consecuencia, «tanto en su globalidad como considerado en sus particularidades, es una imagen de la belleza y de la gloria de Dios»[119].

Pero no es el mundo, sino «el carácter orgánico y pragmático del misterio de la fe» lo que describe Scheeben «con una asombrosa habilidad arquitectónica» (Grabmann)[120], y él mismo invita a contemplar el plan de Dios sobre el mundo «como una obra arquitectónica creadora universal»[121]. El «encanto del misterio» es lo que debe «llenarnos de indecible arrebato»[122]; por eso hemos de contemplar admirados a la criatura transfigurada por la gracia y, sobre todo, a Cristo y María. Hay que comenzar desde arriba, desde la cumbre, y entonces veremos cómo la be-

---

114 D I § 104 (733 s).
115 H II 9 (105).
116 M XI § 104 (712).
117 M XI § 108 (731).
118 D I § 17 n. 240-244.
119 D II § 134 n. 119 s Cfr. § 144 n. 281.
120 N Introd. XXIX.
121 D III § 268 n. 1385.
122 M I § 1 (4).

lleza divina eleva y penetra paulatinamente todo abismo. Es natural, pues, que Scheeben comenzara con un libro titulado *Marienblüten* (Flores marianas) (1860) y que, al final de su vida, en plena elaboración de su dogmática, estimulado por la profunda obra de A.v. Thimus, *Harmonikale Symbolik des Altertums* (1868-1876), se ocupara de la mística de los números y de la música, y comenzara a escribir una obra sobre «Las leyes numéricas de la armonía en el tono, en la luz y en el cosmos»[123].

Por consiguiente, la reacción inicial contra la confusión romántica de naturaleza y sobrenaturaleza da por resultado principal cierto enclaustramiento del cosmos sobrenatural de los misterios, cuyo «lado oscuro» consiste precisamente en que todo es «luz en la luz» y sólo eso, mientras el entusiasmo correspondiente produce una edificación meramente abstracta, que, en las *Herrlichkeiten,* no tarda en volverse tediosa[124]. La gracia es considerada únicamente de arriba a abajo y, en un primer momento, al margen de la Iglesia y de los sacramentos, en cuanto belleza del alma en sí misma, sin conexión con el tremendo dramatismo de la existencia real. También las descripciones entusiastas de la virginidad producen una impresión levemente dualista[125], como ocurre, por lo demás, con tantas cosas en esta época de *émigration intérieure.*

No obstante, Scheeben se desquita en un segundo *round* de la derrota sufrida en el primero; y si consideramos su obra como un todo, hemos de mostrarle nuestro agradecimiento por la nitidez inicial de conceptos que le permite proceder después sin riesgos a un examen más profundo de ambos reinos, examen que emprende al final de *Natur und Gnade,* y continúa luego. En cuanto pasa de la reflexión formal a una consideración del contenido de los misterios, muestra que la «elevación» de la criatura hacia Dios acontece a través de un descenso y de un rebajamiento previos de Dios, de una penetración de la naturaleza por la gracia, que Scheeben aborda desde el principio y aplica a todos los detalles de la dogmática bajo el epígrafe «nupcias». De esta suerte, su teología se convierte en una doctrina del *eros,* rebasando ampliamente cuanto la teología anterior había logrado al respecto. Para la fe, Dios es Trinidad, fecundidad interior efusiva que, a través de la unión hipostática que tie-

---

123 N Introd. XXXV.

124 «¡Oh qué respeto y atención debemos los cristianos a nuestra alma! ¡Con qué esmero hemos de conservar este espejo puro de la divinidad, para que no lo empañe el más ligero polvillo, por no decir fango, del placer carnal!...» (H III 9; 267).

125 *Ib.* 271. D I § 122 n. 1019 s, etc.

ne lugar en Cristo, se derrama sobre la creación, la cual, a su vez, preparada por y para la gracia de Cristo, tiene su culminación en la maternidad virginal de María.

Desde este culmen hay que interpretar toda la realidad eclesial y cristiana y, finalmente, hasta la naturaleza del mundo y la ontología formal. El designio divino para con el mundo es la «glorificación» y «transfiguración» de la naturaleza en «capacidad de servicio». Por eso, en la teología no se trata de demoler la filosofía y sus conceptos, sino de «transfigurarlos»[126]. Aunque no puede defenderse sin más la tesis de Escoto, según la cual Cristo se hubiera encarnado aunque no hubiere habido pecado original, las nupcias de Dios con el mundo en Cristo jamás pueden ser concebidas como «instrumento al servicio del fin» (que es la redención), porque estas nupcias son más bien la «idea suprema»[127], «el punto de partida y la norma» del «organismo sobrenatural»[128]. Para toda criatura son el «ideal» sobrenatural, otorgado gratuitamente pero necesario en cuanto realmente concedido, «principio y fin» de toda participación de Dios[129].

Lo singular de la concepción de Scheeben es haber comprendido ciertas leyes fundamentales del ser, de un modo tan vital (partiendo de la visión que otorga la fe) que logra proyectar una nueva luz sobre el misterio a partir de la ontología, evitando toda aplicación formalista de conceptos filosóficos a la teología y «transfigurándolos» de la manera antes indicada. Así, por ejemplo, se niega en redondo a entrar en el conflicto teológico, casi siempre estéril, entre lo «físico» y lo «moral» (que enfrenta, por ejemplo, a bañezianos y molinistas), pues la visión de la fe le previene contra esta problemática. De aquí que rechace de plano tanto a los críticos que le reprochan un pensar demasiado figurado y pobre de conceptos filosóficos[130], como a los que le achacan una tendencia demasiado marcada a la armonización. A partir de sus logros, puede permitirse defender con superioridad la afirmación de que la verdadera estética de la teología se muestra precisamente a través de una sobria objetividad: «Una explicación científica hecha en el espíritu de la sagrada Escritura y de la tradición saca a la luz ideas no sólo más genuinas, sino

126 M XI § 106 (728) § 108 (746).
127 M V § 62 (388).
128 M IX § 92 (633).
129 N IV 195.
130 Prólogo a D II, 2 (pp. X-XI).

también (y justamente por eso) más bellas y elevadas que las que pueden ofrecer los suspiros del sentimiento piadoso»[131].

El núcleo central de su concepción es la «in-formación» de la naturaleza (que, por consiguiente, se comporta como *materia*) por la gracia, información que concibe como una «procreación» divina en el «seno» de la naturaleza, profundizando y «transfigurando» el binomio filosófico materia-forma en la pareja esposo-esposa. Esta correspondencia la encuentra ya en la relación natural espíritu-cuerpo y en su fusión en *un solo* ser, pues la fuerza informadora y generadora procedente de lo alto (en contraposición a la pura creación) necesita precisamente del seno de la materia, que ha de ser elevado y espiritualizado, pero es imprescindible para que el mismo espíritu ponga de manifiesto su fuerza vital procreadora[132]. Scheeben conoce los límites de la analogía entre espíritu-cuerpo y hombre-mujer, pero para él lo importante es que Pablo no interpretó esta analogía refiriéndola a la autonomía entre dos hipóstasis humanas, sino a la diferencia sexual existente entre el que procrea, que procede de arriba, y el que concibe, que viene de abajo y es el que lleva el fruto y lo da a luz. Esto hay que presuponerlo a fin de que la «imagen» creatural responda al modelo sobrenatural Cristo-María, Cristo-Iglesia, y, en Cristo mismo, a la relación de sus dos naturalezas. Esto quiere decir que lo decisivo no son las relaciones personales, desligadas de la dimensión física, sino las relaciones «físicas» que sirven de soporte óntico a las relaciones personales. Las relaciones «físicas» alcanzan —ciertamente por mediación de las personales— su «transfiguración» y su suprema verdad en la relación entre naturaleza y gracia.

También es posible desarrollar esta ley desde arriba, es decir, partiendo de la doctrina de Dios y de la Trinidad. El «concepto más profundo de la santidad se basa en que la vida auténtica de la voluntad, en su fuerza más íntima y en su plena energía, no consiste simplemente en la orientación resultante de un reconocimiento cualquiera de su valor y en su referencia a lo objetivamente bueno y bello, en la correspondiente conformación con ello, sino en la... transformación en ello, lo que aparece en nuestra voluntad, en parte como raíz... de la aspiración, en parte también como meta y consumación de esta... aspiración y, en general, como el alma o la *forma,* por así decirlo, de toda ulterior actividad de la voluntad. En otros términos, consiste en el amor, en la medida en que, como complacencia en lo objetivamente bueno y bello, encadena al aman-

131 Prólogo a D III, 1 (pp. VI-VII).

132 D III § 241 a n. 809 s.

te a esta bondad y belleza, lo sumerge y lo introduce en ellas, lo llena y lo impregna de ellas, de tal manera que, por así decirlo, lo bueno y lo bello crecen con la vida de la voluntad, y, como un principio inmanente, la impulsan a la acción y a la aspiración y la inundan de alegría y de gozo»[133]. Este principio es clave para entender la doctrina de Scheeben sobre la gracia y la fe. La gracia (actual) no es solamente «una invitación y atracción» (moral) que emana del objeto, pero tampoco es un mero «impulso físico», sino eso que Tomás (después de Agustín) llama *pondus* y que, como Scheeben hace notar significativamente, guarda afinidad con el *kabôd* bíblico, con la *gloria:* un influjo «dinámico-energético o drástico-elástico»[134], que «mueve la voluntad como una energía fecundante, inmersa en lo más profundo de ella misma, como *forma, spiritus* y *virtus voluntatis*»[135]. Este influjo es «ético-genético», lo cual «remite a la analogía de la procreación» y «enseña a comprender de antemano los efectos inspirados o, más bien, toda la disposición interna del *liberum arbitrium,* mediante la analogía de la semilla que fructifica o de la chispa que enciende la llama» (en oposición a una eficacia meramente dispositiva, moral o física, artificialmente sobreañadida)[136]. Si «los Padres no conocen, en lo tocante a la gracia, otra forma de acción divina que la *illuminatio* e *inspiratio*», las dos doctrinas, rechazadas, quedan atrás como algo superado, pues la realidad física interior sólo puede concebirse de un modo personal y, a su vez, lo personal sólo puede concebirse de un modo físico. La adecuación al objeto (sobrenatural) es ya un estar tocado y estimulado desde el interior por su vida; y la voluntad sólo puede desembocar en la decisión (en cuanto «función partitiva, generativa») si antes se ha comportado frente a la gracia de un modo femenino-«conceptivo»[137].

Scheeben analiza también el acto de fe según este hilo conductor. Ya en el primer escrito dice: «Si el espíritu, siguiendo no sólo el criterio de la razón sobre el tributo a pagar a la verdad divina, sino también la luz y la atracción de la misma verdad divina, se entrega y se une a ella, queda real e inmediatamente fundado en la verdad divina en cuanto tal»[138]. La dogmática fundamenta esta estructura ya en el acto de fe natural, que obedece a unas leyes totalmente distintas de las que rigen

[133] D I § 104, n. 657.
[134] D III § 288 n. 135.
[135] *Ib.* n. 139.
[136] *Ib.* n. 141.
[137] D III § 288 n. 155.
[138] N III § 5 (145). Cfr. M X § 105 (721).

los silogismos de la razón, a saber, la atención a la dignidad de la persona que habla, y nuestro anhelo de ajustarnos con toda confianza a ella. A ésto se añade en la fe sobrenatural, la «fuerza atractiva» «que el objeto ejerce sobre la razón a través de la luz de la fe». En esta luz está ya presente de algún modo el juicio de credibilidad y, por consiguiente, es ya «germen y estímulo o impulso... preparación, introducción» del asentimiento mismo de la fe[139]. Para Scheeben esta estructura funda el verdadero «conocimiento trascendental»[140], que posee a su vez el carácter de unas «nupcias con Dios», en cuanto que la gracia de la fe propiamente dicha se derrama (en el *φωτισμός* del bautismo) en el seno de la fe incipiente que existe en el bautizando, cuya inteligencia y disposición, preparadas y abiertas ya por la gracia, son «transfiguradas» por la unción del Espíritu Santo[141]. La relación esponsal entre fe y razón, fecundada por la fuerza generadora de la fe, fundamenta así todo el pensamiento teológico. No se trata únicamente de que la razón sea elevada y adquiera la capacidad de pensar en el interior de la fe. «La fe tampoco puede sin la razón desarrollar y desplegar su contenido, y por eso ha de depositarlo en el seno de la razón, a fin de que en ella se nutra y adquiera forma»[142]. A su vez, la elevación y la fecundación de la razón tienen un carácter tanto óntico como personal-espiritual. Esto último en cuanto iluminación e inspiración viviente de la razón, cuya existencia es, para Scheeben, la *conditio sine qua non* de la verdadera teología[143], de la misma manera que el Espíritu, que inspira e ilumina de un modo siempre actual, es justamente el alma de la Escritura, de la tradición y de la Iglesia en cuanto tales[144]. Así, la «sabiduría» cristiana posee, en último extremo, un carácter mariano, al igual que la mariología tiene un carácter sapiencial[145].

Por consiguiente, la gracia y la fe tan sólo son formas de expresión del connubio central de Dios con la humanidad (y, a través de ésta, con el mundo en su totalidad) en la encarnación, de la cual forma parte, como condición, el misterio de la maternidad. En la cristología, Scheeben alude enérgicamente a la analogía patrística de la unión orgánica entre cuerpo y alma, rechaza como errónea la denominación escolástica de *instrumentum conjunctum* aplicada a la humanidad de Cristo[146], y, para

139 D I § 38 s. 648-651. Cfr. 691.
140 *Ib.* n. 717.
141 *Ib.* n. 796-801.
142 M XI § 109 (758 s); D I § 53 n. 993.
143 M XI § 108 (especialm. 746); D I § 54 n. 997 s.
144 D I § 16 n. 225 s.
145 M XI § 109 (760 s); D III 274 n. 1541 s.
146 D III § 253 n. 1097. Cfr. 1083.

explicar «la participación orgánicamente fundamentada y operante de la humanidad de Cristo en el poder y la actividad de Dios», hace referencia una vez más a la idea del «connubio», que desde aquí hace extensiva a la eficacia sacramental. En cuanto a la fórmula escolástica relativa a la encarnación, *terminatio substantialis per hypostasim Verbi,* Scheeben, sin duda más prudente, le yuxtapone la antigua idea de *informatio* (de la humanidad por el Verbo divino), «más plástica y, al mismo tiempo, más profunda y rica», entendida ciertamente como «inhabitación» «recíproca»[147]. Para la naturaleza humana de Cristo ésto significa que su ser «natural» viene fundado de un modo totalmente «sobrenatural». A la inversa, para la persona global de Cristo, significa que el milagro sobrenatural de su unión es, a la vez, «natural» en el sentido de que, todas las relaciones orgánicas, morales y matrimoniales de la naturaleza encuentran su forma suprema y más perfecta en ella; más aún, a partir de ella adquieren su fundamentación última y —en virtud de la asociación de toda criatura a la cabeza que es Cristo— su lugar y su punto de referencia precisos[148]. En este punto supera totalmente Scheeben la drástica ruptura de que adolecía en un principio su teología, y algunos (por ejemplo, los protestantes) le achacarán que su esquema de la naturaleza adquiere una preponderancia excesiva y se convierte en el paradigma por antonomasia de la unión de la gracia.

En este contexto resulta significativo que Scheeben —primero y único entre los teólogos dogmáticos de la época moderna— configure minuciosamente y con esmero en su antropologá teológica la relación natural-sobrenatural entre los sexos y subraye con la mayor energía la paternidad y maternidad auténticamente personales del hombre respecto al hijo[149] de suerte que, tanto en la naturaleza como en la sobrenaturaleza, lo físico-orgánico y lo ético-personal se compenetran lo más perfectamente posible. Y si, en el ámbito natural, lo «físico» aparece como lo más bajo (lo que el hombre tiene de común con el animal) y lo «moral» como lo más elevado (lo propiamente humano), la sobrenaturaleza suprime esta relación aparente o real, subrayando el carácter «físico» del *eros*[150]. Scheeben lo demuestra con una incesante referencia recíproca a los tres aspectos del único connubio, Dios-humanidad, Cristo-María, dos

147 D II § 223 n. 396-401.

148 D III § 239 n. 717 s; D II § 224 n. 430 s.

149 D II § 151, especialm. n. 481-482. Cfr. al respecto la importancia que da al matrimonio de María: D III § 275 n. 1575 s.

150 D II § 240 b n. 756-760; § 244 n. 878, n. 906..

naturalezas en Cristo, y derivando de ellos los demás aspectos de la doctrina de la Iglesia, de la redención, de la justificación y de la gracia.

Destaquemos finalmente otro rasgo característico: su teología del sacrificio cristiano, que rechaza radicalmente la teoría barroca de la «destrucción» y remite al concepto patrístico del sacrificio (sobre todo, de Agustín), totalmente personal y espiritual, llevando así a su culminación la línea emprendida por la teología romántica. No se trata de destrucción, sino de «transfiguración» mediante el amor, de efusión de la *gloria Dei* sobre la entera sustancia de la criatura, que, sacrificándose y entregándose, da cabida al fuego divino. De aquí la idea grandiosa de ver en la resurrección de Cristo el fuego de Dios que desciende y lo consume todo, y de contemplar la cruz y la resurrección (y por ende, toda la existencia eterna y transfigurada de Cristo en el cielo) como dos fases de un único acto sacrificial redentor, encontrando así nuevas categorías para la explicación del «sacrificio» de la misa[151]. En la medida en que la cruz misma es considerada como «gloria» y ésta irradia sobre toda la encarnación, y en la medida en que la cruz no es concebida como «instrumento», sino como «representación» del amor y del ser de Dios[152], la teología de Scheeben se mueve en una línea joánica, y, de este modo, su doctrina de las nupcias adquiere su verdadera dimensión bíblica. Es una teología del *eros* divino que se transfigura a sí mismo y engloba en sí a la humanidad y, por consiguiente, una teología de las «glorias de la gracia divina» en el sentido más elevado. Aquí la gloria se entiende como fuerza de irradiación de Dios, como soberanía con que atrae hacia sí el «seno» de la criatura y lo fecunda, como absoluta autofinalidad y autosuficiencia, que (a diferencia del fruto derivado de la cópula natural) es a la vez padre, madre e hijo.

En Scheeben el fuego del *eros* tiende a devorarlo todo. El hecho de atreverse a colocar el diáfano misterio de la predeterminación («la predestinación es pura luz») al final de todos[153], es muy significativo desde el punto de vista teológico; y que describa el resto irreductible del infierno como «transfiguración negativa»[154] y, más aún, que demuestre la tendencia universal a la salvación a partir de la Escritura, «mientras no aparezca en ella una expresión realmente restrictiva»[155], lleva a su ple-

151 D III § 270 n. 1421; § 271 n. 1472-1475, 1482; § 272 n. 1499-1507.

152 M V § 64 (410-415).

153 M X § 103 (701 s).

154 M IX § 97 (661 s).

155 D III § 266 n. 1351

nitud la imagen global que se había esbozado en el espíritu de los Padres griegos.

Lo único que puede echarse de menos, y que está en íntima conexión con la orientación fuertemente polémico-negativa del principio, es cierta ahistoricidad del «cuadro» teológico. El centro de todo es la gracia, a partir de la cual el pecado y el extravío de la existencia mundana se reflejan tan sólo de un modo indirecto. Desde el momento en que la humanidad desposada es elevada, unificada y transfigurada, puede aparecer muy bien bajo la imagen de María. Sin embargo, que en el trasfondo de este connubio esté la prostitución de Sión, la esposa, a la que Ezequiel llama sin más *magna meretriz* (Ez 16), en comparación con la cual las dos hermanas pecadoras, Samaria (herejía) y Sodoma (paganismo maldito), resultan justificadas, es una idea tan bíblica como patrística y, por supuesto, luterana, que echamos de menos en la visión de Scheeben. Porque ¿cómo entender la belleza de la cruz sin el abismo tenebroso en que se sumerge el Crucificado?

Scheeben nos ha servido de figura representativa para poner de manifiesto que es posible la purificación de una teología (demasiado) «estética», que comenzó en Herder y dominó en el romanticismo, y su transformación en una estética teológica, es decir, en una teología que no trabaje primariamente con las categorías extrateológicas de la estética filosófica mundana, sobre todo de la poesía, sino que conquiste su doctrina de la belleza a partir de los datos de la revelación y sirviéndose de métodos genuinamente teológicos. Por consiguiente, no es necesario que la teología, tal como se hace generalmente en nuestro siglo, renuncie consciente o inconscientemente a lo estético por debilidad, por negligencia o por falso cientismo, pues ello equivale a sacrificar buena parte de ella, si no la mejor.

7
APENDICE

A partir de las consideraciones anteriores es posible ya esbozar el cometido y la estructura de una estética teológica. Sabemos en qué dirección hay que buscar su objeto y emprender la investigación, y sabemos también de qué modo no debemos hacerlo. Nos sentimos, pues, estimulados y, a la vez, advertidos.

Hemos partido de una comprensión totalmente profana de lo bello; pero, por el momento, no debemos ir más allá de esta comprensión genérica a fin de no prejuzgar nuestra investigación, ni desde el punto de vista filosófico ni desde el teológico. Tampoco habrá peligro de que ocurra ésto si —de un modo totalmente provisional— distinguimos en lo bello dos momentos y los referimos entre sí. Se trata de dos momentos que han determinado desde antiguo toda estética y que podríamos llamar, con Tomás de Aquino, *species* (o *forma*) y *lumen* (o *splendor*): forma y esplendor. En cuanto forma, lo bello puede ser captado materialmente e incluso calculado como relación numérica, como armonía y ley del ser. Esta dimensión ha sido ignorada o condenada por la estética protestante, que desplaza inmediatamente la esencia de lo bello al acontecimiento de la irrupción de la luz. Ciertamente la forma no sería bella si no fuese fundamentalmente anuncio y manifestación de una profundidad y de una plenitud que, considerada en sí misma de un modo abstracto, resulta inaprehensible e invisible. Así se manifiesta el alma en el cuerpo en diferentes grados de relación, que Kant y Schiller describieron como lo bello en sentido estricto y como lo que posee el máximo encanto y dignidad. Así se manifiesta (veladamente) el espíritu en la historia. Así aparece Dios de un modo más oculto todavía, pues es infinitamente li-

bre y trascendente al mundo, en su creación y en su orden salvífico. Desde el punto de vista psicológico cabe describir de muchas maneras la acción de las formas bellas sobre el alma, pero es imposible comprenderla plenamente si no partimos de los conceptos de la lógica y de la ética, de la verdad y del valor y, en suma, de una doctrina global del ser. La forma que se manifiesta sólo es bella porque la complacencia que provoca se funda en que la verdad y la bondad profundas de la realidad se nos muestran y se nos dan, y este mostrarse y donarse de la realidad se nos revela como algo infinita e inagotablemente valioso y fascinante. En cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es, a la vez y de un modo inseparable, dos cosas: presencia real de la profundidad, del todo, y referencia real, más allá de sí misma, a esta profundidad. En las diferentes épocas de la historia del espíritu se ha subrayado, unas veces, el primer aspecto y, otras, el segundo; bien el carácter concluso y perfecto de la obra clásica (en la que la forma encierra en sí la profundidad), bien la apertura al infinito de la obra romántica (en la que la forma se trasciende a sí misma hacia la profundidad). Ambos aspectos son siempre inseparables y constituyen juntos la figura fundamental del ser. Nosotros «vemos» la forma, pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada sino la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser. Al contemplar esta profundidad, somos «cautivados» y «arrebatados» por ella, pero (en tanto se trata de lo bello) no de manera que dejemos detrás de nosotros la forma (horizontal) para sumergirnos (verticalmente) en la desnuda profundidad.

Si esta estructura, en la que nos viene al encuentro todo ser tanto subjetiva como objetivamente, se confronta con el contenido de la teología cristiana es de antemano evidente que no cabe una aplicación y trasposición unívocas. En efecto, el Dios vivo no es ni un «ente» (subordinado al ser) ni el «ser» mismo, tal como se anuncia y se revela esencialmente en todo lo que se manifiesta y tiene forma. En consecuencia, es perfectamente lógico que la teología protestante se haya negado siempre a aplicar a la revelación bíblica el conocido esquema (procedente de la filosofía precristiana, sobre todo de la griega): fundamento del ser-manifestación del ser. Ahora bien, hemos mostrado en otro lugar[1] que este esquema tiene ya diversos grados de analogía en la esfera mundana misma, puesto que las manifestaciones del espíritu libre (como palabra y acción creadora) están estructuradas de diferente modo que las de la

[1] *Wahrheit* t.l. (Benziger 1947), cap. III.

naturaleza infraespiritual-orgánica, sin que el esquema pierda por ello su validez. Porque, ¿qué son la creación, reconciliación y redención del Dios uno y trino sino —una vez más, en una analogía desmesuradamente elevada— su revelación en y al mundo y al hombre? ¿Es que son sólo una acción en la que el agente permanecería desconocido e inafectado en el fondo, o más bien una auténtica autorrepresentación y autoexplicación en la materia mundana de la naturaleza, del hombre y de la historia y, por consiguiente, (en sentido eminente) una manifestación, una epifanía? *Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur* (Prefacio de Navidad)[2]. Obsérvese que en este texto clásico no se habla expresamente de la «fe», sino de dos cosas que la encierran en sí de modo implícito:

1. de los «ojos de nuestro espíritu», que, alcanzados por una «nueva luz» procedente de Dios, quedan capacitados para conocer visiblemente *(visibiliter)* un objeto, que es propiamente «Dios», pero Dios conocido «de un modo mediato» *(per)* a través del «misterio de la forma sacramental» *(mysterium)* del «Verbo encarnado».

2. de un «arrebato» *(rapiamur)* provocado por esta contemplación «mediadora» (segundo *per*). Este arrebato nos lleva a un *amor-eros (amor)* a «lo invisible» *(invisibilia),* que se manifiesta precisamente en aquella patentización y revelación.

El primer punto subraya ante todo un ver, un mirar, un contemplar; no alude a un «oír» ni a un «creer». El «oír» sólo está presente de un modo implícito donde se habla del «Verbo» encarnado; la fe está presente asimismo implícitamente, pues lo contemplado es el misterio y el anuncio del Dios invisible. El acto global que incluye en sí el oír y el creer es una *per-cepción,* entendida en el sentido más literal del vocablo, es decir, como acogida de una verdad que se ofrece a sí misma. Ciertamente, para esta percepción especial se necesita una «nueva luz» que ilumine la forma peculiar pero brotando de ella, es decir, que a la vez posibilite la visión y sea co-objeto suyo. De aquí que el *splendor* de este *mysterium* que se ofrece a sí mismo no pueda equipararse a ningún resplandor estético que encontremos en el mundo, lo cual no quiere decir que haya que descartar absolutamente cualquier comparación. El hecho de que aquí se hable de ver (y no exclusivamente y de antemano

---

2 «Porque gracias al misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible».

de oír) dice que, a pesar de toda ocultación, hay siempre algo que ver y comprender (*cognoscimus*) y que, por consiguiente, no sólo se interpela al hombre de un modo misterioso, donde no cabe otra alternativa que aceptar obedientemente lo que le está velado por una fe desnuda y ciega, sino que Dios «le ofrece» algo, y de un modo tal, que el hombre es capaz de verlo, de entenderlo, de apropiárselo y de vivirlo.

Sólo a partir de este supuesto, puede el hombre realizar plenamente lo que se describe en el segundo punto, y no sólo dejar que se realice en él pasivamente. De hecho, el segundo punto no alude expresamente a que el *mysterium Christi,* como *lux tuae claritatis,* sea la manifestación del *amor invisibilis* de Dios. Simplemente lo da por supuesto y, acto segido, habla del arrobamiento del hombre por el *Deus visibilis* humanamente contemplado. Hablar de *amor* (ἔρως) y no de *caritas,* está plenamente justificado, porque se trata realmente del movimiento provocado por la visión de lo mostrado por Dios, de un movimiento de todo el ser del hombre, que le saca de sí y a través de la contemplación le conduce al Dios invisible, cosa que sólo se expresaría de modo imperfecto mediante el vocablo «creer», por más que la fe se encuentre aquí en su verdadero *Sitz-im-Leben* o contexto vital. El arrobamiento debe entenderse aquí, una vez más, en un sentido estrictamente teológico y, por consiguiente, no como respuesta psicológica a la contemplación de lo bello-mundano, sino como movimiento de todo el ser del hombre (motivado por la luz de la gracia divina proyectada en el misterio de Cristo), que le saca de sí mismo y a través de Cristo le lleva a Dios. Así pues, precisemos que el movimiento que Dios (objeto contemplado en Cristo y arrebatador) lleva a cabo en el hombre (pecador, recalcitrante e indigno), el hombre lo co-realiza en el *eros* cristiano voluntariamente, más aún, entusiásticamente, bajo la acción del espíritu divino.

Aquí podemos hacer referencia a la apología que hace Dionisio el Areopagita de la utilización del término *eros* en la teología cristiana, y a su firme aseveración de no emplearlo «en contradicción con la sagrada Escritura». Para Dionisio, el *eros,* a diferencia del *agape* y más allá de él, entraña el momento del arrebato ontológico, lo cual le confiere una dimensión tanto estética como soteriológica. En efecto, el arrebato del hombre en Dios no se limita al *κινοῦν ὡς ἐρώμενον* aristotélico-platónico, sino que se fundamenta en un éxtasis divino previo de carácter descendente, en el *eros* que saca a Dios de sí por la creación, la revelación y la encarnación. Escuchemos el pasaje completo:

«Pero el *eros* divino es también extático, y no tolera que los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino sólo al amado... Por eso el su-

blime Pablo, caído bajo el hechizo del *eros* divino y hecho partícipe de su poder extático, clama con voz inspirada: 'Vivo yo, más no soy yo, es Cristo quien vive en mí'. El habla, pues, como un verdadero amante, como alguien que, como él mismo dice, está fuera de sí (loco) y vive extáticamente en Dios (2 Co 5, 13), de tal manera que ya no vive su propia vida (2 Co 5, 15) sino la del amado, como alguien que está lleno de amor apasionado. Pero, en honor a la verdad, hemos de atrevernos también a decir que Dios mismo, el creador de todo, por el *eros* bueno y bello del universo, por la desmesura de su amorosa bondad, es arrebatado de sí mismo en providencias que alcanzan a todos los seres y, por así decirlo, subyugado por la bondad, el amor, el *eros*. Y, desde el «sobre todas las cosas» y el «separado de todo», se le hace descender al «en todo», conforme a su poder extático sobreesencial, sin dejar de estar en sí mismo. Por eso los que le conocen le llaman también el Dios *celoso*, pues demuestra su *eros* multiforme y benéfico a todos los seres, les incita al celo del amor ansioso por él y se presenta a sí mismo como un amante celoso, para quien lo deseado es digno de este ardor, y que siente a su vez el ardor de todos los seres a los que afecta su providencia. En pocas palabras, es propio del Bien y de la Belleza el poseer el *eros* y el amar de un modo conforme a él, pues éste tiene su lugar originario en lo bello y en lo bueno, y sólo adquiere consistencia y realidad a través de ambos» (*De Div. Nom.* 4, 13).

Aun borrando de este texto lo que parezca demasiado neoplatónico, no podemos menos de reconocer su sustancia auténticamente bíblica, una auténtica teología de la Alianza Antigua y Nueva, en la que el amor ardiente y devorador del esposo divino realiza su obra en la esposa, a fin de elevarla, invitarla y conducirla a un amor que responda de un modo semejante. Un momento «entusiástico» (en el sentido teológico) impregna toda la revelación divina; y poco puede hacerse por aquel que no lo vislumbra en los profetas y en los maestros de la sabiduría, en Pablo o en Juan (por no citar otros). Y tampoco puede prestarse mucha ayuda al que se obstina en negar que todo esto satisface y colma plenamente el anhelo humano de amor y de belleza que, antes y fuera de la revelación, ha dado lugar a tantos proyectos impotentes y equivocados, todos los cuales postulaban su consumación no obstante inimaginable. ¿Cómo sino podríamos entender el entusiasmo, tanto religioso como estético, de las religiones extrabíblicas y su esquematismo vacío de epifanías divinas y de avatares? Dejando ahora a un lado las perversiones y confusiones que ese entusiasmo encierra, es indudable que semejantes epifanías y avatares tenían que quedar confinados en el plano de una

retórica estética ineficaz, donde se estanca necesariamente el *eros* religioso del hombre cuando se excluye la gracia de Dios que lo sitúa en su verdadera dimensión. Sólo los misterios y sacramentos de la revelación de Cristo operan lo que significan (*Trid. Can. de sacr.* 6-8, *Dz* 849-851).

Dado que Dios opera efectivamente lo que manifiesta en el signo y dado que en su economía salvífica la metafísica platónico-idealista de la *imago* y la metafísica aristotélica-realista de la *causa* y el *finis* se encuentran realmente a un nivel más elevado, el *eros* y la belleza cristianos nunca podrán ser debidamente contemplados ni interpretados a partir de la pura tradición platónica. El entusiasmo inherente a la fe cristiana no es un entusiasmo meramente idealista, porque procede del ser real, efectivo, y es conforme a él. Por eso la palabra de Dios reconduce continuamente a la sobriedad y a la verdad el falso entusiasmo que flota en las ilusiones prolépticas estético-idealistas (1 Ts 5, 6-8; 1 P 1, 13; 4, 7; 2 Tm 4, 5; Mt 24, 42; 25, 13; 26, 41; Ap 3, 2 s; 16, 15, etc.). Pero llama con igual insistencia a pasar de la profundidad de la vida mundana a la existencia pneumática, «cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones con salmos, himnos y cánticos espirituales» (Col 3, 16), al mundo de la oración, en el que los colosenses «han de mantenerse vigilantes en acción de gracias» (4, 2). La «gloria» de la transfiguración cristiana no es menor que la gloria transfiguradora de la belleza mundana; únicamente conecta su resplandor e irradiación con la auténtica realidad: con la resurrección y su anticipación en la vida cristiana a través de la fe.

Como ha visto correctamente Karl Barth, esta ley incluye en sí misma la cruz y todo aquello que para una estética mundana (por muy realista que sea) resulta intolerable y, por eso, es eliminado. Esta ley no sólo rebasa la comprensión de la doctrina platónica de la belleza, que sabe utilizar las sombras y los contrastes como elementos estilísticos del arte, sino que incluye hasta el abismo de la fealdad del pecado y del infierno, los cuales, a través del descenso del amor divino, quedan englobados en ese divino arte del que no existe analogía alguna en el ámbito humano.

De todo esto se deduce que, al igual que no podemos llegar al Dios vivo sino a través de su Hijo encarnado, mientras por su mediación nos acercamos realmente a Dios, tampoco podemos hablar de la belleza de Dios prescindiendo de su manifestación y de la forma que adopta en la historia de la salvación. A partir de la manifestación de Dios, de su gloria incomprensible y divina, podemos descubrir y contemplar la belleza y la gloria misma de Dios: no identificando simplemente la belleza y la gloria de Dios con la de su manifestación, pues *per hunc*

(Deum visibilem) somos arrebatados *in invisibilium amorem*, ni tratando de conquistarla a través de una mera conclusión causal que parta de la belleza manifestada, pues al mismo tiempo nos *aparta* de ella, por así decirlo; hemos de contemplar la belleza y la gloria de Dios a través de un *excessus* hacia Dios mismo en una *theologia negativa* que nunca pierda de vista la base, la *theologia positiva: dum visibiliter Deum cognoscimus*. En el análisis del Areopagita y de Juan de la Cruz, los dos teólogos que más insisten en el método apofático, veremos cómo nunca lo aíslan del catafático, de tal manera que su movimiento vertical va siempre íntimamente unido al horizontal. Por eso ambos pueden ser considerados como los teólogos estéticos más notables de la historia cristiana.

Evidentemente, el atributo de la belleza de Dios puede estudiarse también en una doctrina de los atributos divinos e investigarlo al margen de las acciones de Dios en su creación, a partir de la armonía de sus atributos esenciales y, especialmente, de la Trinidad. Pero tal doctrina de Dios y de la Trinidad sólo puede servirnos realmente de base en la medida en que la teología no se separe de la economía, sino que, por el contrario, cada una de sus afirmaciones y pasos sucesivos sean confirmados por ésta última.

Esto supuesto, una estética teológica que quiera ajustarse a su objeto ha de desarrollarse en dos fases. Estudiará:

1. La doctrina de la percepción o teología fundamental; la estética (en el sentido kantiano) como doctrina de la percepción de la forma del Dios que se revela.

2. La doctrina del arrebato y éxtasis o teología dogmática; la estética como doctrina de la encarnación de la gloria de Dios y de la elevación del hombre a la participación en ella.

Quizá a alguien le resulte un tanto caprichosa e injustificada la utilización del concepto de estética en este doble sentido. Pero unas breves reflexiones bastarán para disipar semejante reproche, porque no es posible percepción teológica alguna al margen de la *lux tuae claritatis*, de la gracia que hace ver y que objetivamente forma parte del arrebato y subjetivamente sirve cuando menos de preparación al éxtasis del hombre en Dios. En la teología no existen «meros hechos», comprobables como los hechos mundanos, al margen de una implicación (objetiva y subjetiva) y de toda participación *(participatio divinae naturae)* en la supuesta objetividad del dato de lo indiferente, ajeno, «positivo». En efecto, aquí se trata del hombre que participa de Dios, de una participación que se realiza desde Dios como «revelación» (que lleva consigo la participación en el ser de Cristo, a la vez divino y humano). Este doble y recíproco

éxtasis —de Dios en el hombre y del hombre en Dios— es por antonomasia el contenido de la dogmática, que, por consiguiente, puede ser considerada con toda justicia como la doctrina del arrebato, del *admirabile commercium et connubium* entre Dios y el hombre en Cristo, Cabeza y Cuerpo.

Si ésto es verdad, su consecuencia metodológica trascendental es la indisolubilidad entre la teología fundamental y la dogmática, entre la doctrina de la percepción y la doctrina del éxtasis. Indudablemente, existe un camino del espíritu humano en la búsqueda de la verdad cristiana (*intellectus quaerens fidem*) que puede facilitarse mostrando cómo se manifiesta y se hace realmente visible una forma de la revelación de Dios, siempre mundana e histórica o, más aún, como decía Lutero, siempre oculta *sub contrario*. Pero también ese camino está, como decíamos anteriormente, bajo la irradiación de la luz divina que lo hace objetivamente visible y clarifica e ilumina subjetivamente al espíritu que busca, iniciándolo así en un acto y un *habitus* en que la percepción consumada y la fe perfecta llegarán a ser una misma cosa. Esta fe que crece, ya crecida y adulta, sigue creciendo todavía más en la «dogmática» (como *fides quaerens intellectum);* pero no de manera tal que, desde los *praembula fidei* de la teología fundamental y de la evidencia adquirida a partir de ellos (utilizados a modo de trampolín que queda atrás), se salte a una pura fe fiducial, sino de tal modo que la evidencia en la percepción de los hechos de la revelación, adquirida inicialmente a la luz de la gracia —una evidencia que era ya en sí misma «arrebato»— quede en libertad para desarrollarse de acuerdo con su propia ley. De esta manera, la primera imagen mediante la cual Dios se me ha manifestado se profundiza con el desarrollo de los misterios de la fe, sobre los que no puedo adquirir una evidencia propiamente dicha con el descubrimiento de rasgos nuevos y cada vez más profundos que no puedo verificar en sí mismos (*in propriis causis*), pero que se verifican indirectamente por la inteligencia de la fe a través de su reflejo en la forma de la revelación. Pablo, que sabe distinguir muy bien entre «creer» y «ver», habla, no obstante, en el lugar clásico de su estética teológica, de una «visión de la gloria del Señor cara a cara» en la que «nos transformaremos en su misma imagen» (2 Co 3, 18), uniendo así visión y arrebato en un proceso único.

Esta unidad ha de tenerse siempre presente cuando a continuación distingamos el aspecto teológico-fundamental y el dogmático de la estética teológica. La apologética se halla ya ocultamente cargada (y es muy consciente de ello) con el peso de la dogmática, cuando emprende la tarea de hacer plausible, de acercar la imagen de la revelación divina

a los no creyentes, que sólo resultará plausible para el que vea alborear en su espíritu los contornos precisos de su forma global. Y si a lo largo de la labor dogmática habrá de rectificar, clarificar y perfilar muy a menudo tales contornos, jamás podrá ni deberá perderlos de vista un solo instante.

II. LA EVIDENCIA SUBJETIVA

A. LA LUZ DE LA FE

1
PISTIS Y GNOSIS

En las dos grandes interpretaciones que ponen término al corpus neotestamentario, la paulina y la joánica, la existencia cristiana se explica a partir del concepto básico de la fe, de tal manera que ser-cristiano se identifica simplemente con ser-creyente. Esta identificación supone que por fe no se entiende sólo el acto subjetivo de la fe *(fides qua)*, sino que incluye su contenido global *(fides quae)* al que el acto se orienta y que lo hace razonable y lo justifica. Este viraje hacia la fe objetiva lo realizó ya Pablo (Rm 10, 8; Ga 1, 23; 3, 2.5; 6, 10, etc.), y pone de relieve el condicionamiento del acto (siempre presente en la Antigua Alianza) por la previa revelación divina que promete y cumple. Así pues, para Pablo y Juan, la fe no es un acto humano aislado sino el comportamiento global, la disposición global con que el hombre responde por la gracia a la revelación de Dios que le interpela.

En la Antigua Alianza, el comportamiento humano de respuesta a Dios se expresó por vía de aproximación mediante diversos conceptos que convergieron paulatinamente en un punto central: la «fe», entendida como una respuesta a Dios atenta, obediente, dócil, esperanzada y confiada[1]. Una característica de este concepto de fe, que expresa el recto comportamiento global del hombre, es que lleva consigo y en sí, desde los comienzos y sin problemática ninguna, la idea del conocimiento y reconocimiento de Dios. Consigo: porque el darse Dios a conocer y el correspondiente conocimiento íntimo y familiar por el hombre son el supuesto de la confianza y de la fidelidad con que el hombre se

[1] ThWNT ar. πιστεύω.

abandona a Dios en una actitud de fe y de esperanza. En sí: porque la experiencia de este conocimiento, basada primordialmente en el Dios que históricamente guía al pueblo mediante su gracia y, derivadamente, en la vivencia religiosa personal del individuo, urge al acto de fe de un modo tan positivo que su rechazo se considera obstinación, infidelidad palmaria y «adulterio».

Dios quiere y debe ser reconocido. Los profetas (sobre todo Oseas) insisten en la necesidad de reconocer inmediatamente a Dios, de aceptar su realidad, y muestran cómo Dios se hace presente al pueblo mediante las exigencias y las promesas de la alianza. La plena realización de las promesas, sin embargo, está reservada a la futura era mesiánica, cuando Dios convierta así los corazones y les infunda el sentido de su realidad. Entonces, conforme a la doble vertiente de la promesa escatológica, todo se consumará tanto a través del juicio de Dios, en el que los obstinados «experimentarán en su propia carne el poder de Dios y habrán de conocerlo y reconocerlo»[2], como a través de la acción salvífica y de su fidelidad palpable, a la que alude continuamente la teodicea de los salmos.

La fe que exigen los salmos, y que consiste ante todo en la firmeza y perseverancia hasta el fin, se apoya en el conocimiento vivido y seguro de la fidelidad y justicia de Dios, y muy bien puede considerarse como un saber: «Pero yo sé que *Yahvé* saldrá en defensa del desvalido, a la defensa del pobre». (Sal 140, 13); «así sabré que Dios está en mi favor» (Sal 56, 10); «ahora sé que Yahvé otorga la victoria a su ungido» (Sal 20, 7); «ciertamente, sé que Yahvé es grande, que nuestro Dios está por encima de todos los dioses» (Sal 135, 5; «Conozco, ¡oh Yahvé! que son justos tus juicios y que con razón me afligiste» (Sal 119, 75)[3]. Poco importa, en última instancia, si esta fe y confianza se basan únicamente en la experiencia del hecho histórico de la alianza, concluida mediante la gesta salvífica de Dios en la travesía del desierto o en la experiencia personal de haberse visto salvado o, mucho más sencillamente, meciéndose entre ambas experiencias, en la promesa de Dios captada y mantenida incluso en la noche del sufrimiento, (como dice Job 19, 25: «Sé que mi redentor vive»).

En los Sinópticos, la fe es ante todo iniciación del discípulo por mediación de Jesús en algo que éste sabe hacer perfecta y sobreabundantemente, o sea, la fe es una vez más la entrega total del hombre a Dios,

[2] J. Botterwck, *Gott erkennen*, Bonn 1951, p. 73.
[3] *Ib.*, p. 81.

en la que se cumplirán vivencialmente todas las promesas. Gran parte de esta iniciación a cargo de Jesús se reduce simplemente a animar al discípulo al riesgo de abandonarse, como si le dijese: «Dame la mano y verás como todo te irá bien. No lo pienses más (lo contrario sería una 'duplicidad de alma'), no lo dudes (porque ésto es tener 'poca fe'), ¡abandónate!». En los Sinópticos, Jesús no es tanto objeto de la fe (ésto aparece por primera vez en Juan) cuanto aquel con quien, por quien y en quien puede llevarse a cabo el acto de fe. Los milagros que realiza o que hace realizar a sus discípulos, las promesas evidentes de que las plegarias hechas con fe serán escuchadas, el fracaso asimismo evidente que experimenta el que no cree (Pedro, que se hunde en el agua; los discípulos, que no creen en las mujeres que les anuncian la resurrección de Jesús), podrían considerarse como gracias especiales de la era mesiánica, como superación (mientras está presente el esposo) de la noche tensa de expectación y de oración sin perspectiva: sin embargo, en virtud de la unión existente entre la fe y la experiencia del cumplimiento, constituyen un signo característico de toda fe cristiana.

El Nuevo Testamento, al igual que el Antiguo, tampoco tiene el menor reparo en unir «fe» y «saber» en un mismo acto global del hombre, pero bajo la condición antignóstica de que el crecimiento del «saber» no debilita la fe, sino que, por el contrario, la robustece. Es incuestionable que en este mundo el creyente no puede crecer hasta rebasar la fe, por así decirlo, aunque puede siempre crecer en su fe desde la fe misma y profundizar en el conocimiento de Dios y de su revelación en Cristo.

Pero, según Pablo, el hombre sólo puede entenderse a sí mismo cuando cree, es decir, cuando se sabe en camino desde su justificación en la muerte y resurrección de Cristo hasta el advenimiento de éste, y esta andadura y movilidad existenciales en modo alguno ponen en tela de juicio la certidumbre y la autenticidad del saber cristiano, que Pablo quiere compartir con todos los creyentes. Nadie habla de un modo tan natural de «saber» como cuando Pablo se refiere a los «misterios de la fe»: «Si hemos muerto con Cristo, confiamos (= creemos) que también viviremos en él, pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere» (Rm 6, 8-9); «sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará a nosotros» (2 Co 4, 14); «pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos una sólida casa construida por Dios» (2 Co 5, 1), etc. El carácter dialéctico de esta ciencia del amor de Cristo que supera todo conocimiento (Ef 3, 19) y consiste en que uno nada sabe por sí mismo, pero es conocido por Dios en la medida en que le ama (1 Co 8, 2-3), no impide que

exista en nosotros un auténtico conocimiento cristiano (1 Co 8, 7), una ciencia y una sabiduría (1 Co 2, 6-7; 12, 8) a través del Espíritu de Dios y de Cristo. Pablo se refiere continuamente al conocimiento de la salvación, que él presupone en aquellos a quienes se dirige: ellos saben lo que Pablo les ha anunciado como verdad cierta, pero saben también lo que el Espíritu les da a conocer a partir de la fe. Su saber posee la misma certidumbre que para Pablo tiene la esperanza cristiana, una certidumbre que no se apoya en la propia evidencia de la razón humana, sino en la evidencia de la verdad divina revelada: no en un haber-aprehendido, sino en un haber-sido-aprehendido[4].

En Juan fe y saber se hallan casi tan estrecha e inextricablemente unidos como en Pablo. Aunque habla de «signos», σημεῖα, por los que la fe puede comprobar su veracidad, y que son hasta tal punto epifanía inmediata de la cosa misma, del ser-Dios de Cristo, que la fe obtenida a través del σημεῖον equivale a una «visión» de la gloria de Cristo y de Dios en Cristo, estos signos, sin embargo no dejan atrás la fe, por así decirlo, sino que la hacen cada vez más profunda. Así pues, ambos aspectos pueden ser puestos simplemente el uno junto al otro: «Y nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 69). O bien la fe puede aparecer como comienzo del saber cristiano y camino hacia él: «Jesús decía a los judíos que habían creído en él: "si permanecéis en mi palabra... conoceréis la verdad"» (8, 31-32); «ya que no me creéis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10, 38). O, a la inversa, la fe puede brotar del saber, lo cual tiene asimismo pleno sentido; en efecto, el saber de la divinidad de Cristo engendra una actitud de aceptación rendida de todo aquello que viene de él: «Ahora sabemos que conoces todas las cosas... por eso creemos que has salido de Dios» (16, 30); «ellos conocieron que yo salí de tí y creyeron» (17, 8); «y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene» (1 Jn 4, 16).

Para Juan todo esto se funda en la relación trinitaria. El que acepta el testimonio de Jesús en la verdad, es decir, tal como es, *ve* que Jesús «no busca su gloria», «no habla de sí mismo» o «por sí mismo», y que, por consiguiente, Dios, a quien remite, da testimonio de sí mismo en Jesús. Esto es la verdad, a saber, la relación entre Padre e Hijo, que ciertamente sólo puede comprenderse cuando uno mismo «es de Dios»,

---

4 Sobre la cuestión de la doctrina paulina cfr. J. Dupont, *Gnosis*, Lovaina 1949; J. Mouroux, *Remarques sur la foi dans S. Paul* en *Rev. Apolog.* LXV (1937) pp. 129 s, 281 s.

«no busca su gloria» y «permanece» en la «verdad», que es la Palabra testificadora y atestiguada de Dios (8, 13-58). Queda así completamente patente la circuminsesión de *pistis* y *gnosis,* ya que sólo a través de la fe en la divinidad de Cristo es posible internarse en este ámbito intradivino de la verdad, en el cual se aprende a ver y a entender la esencia de la verdad, pero una verdad que incumbe esencialmente a la gloria de Dios y presupone la renuncia a la propia gloria y a la evidencia que descansa en sí misma. Por eso es indiferente, una vez más, decir «Creed en Dios y creed en mí», o decir «Si me habéis conocido, conoceréis también al Padre; desde ahora le conocéis y le habéis visto... El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14, 1.7.9). Se trata, pues, de un ver y de un conocer en el sentido joánico, no en el judío (cfr. 6, 30), a través de una contemplación de la gloria (1, 14, etc.) que tiene que ser progresiva dentro de la fe: «¿Crees?... Cosas mayores has de ver» (1, 50)[5].

No pretendemos desarrollar aquí en detalle la comprensión teológica de la *pistis* y la *gnosis,* ni tampoco determinar con precisión la naturaleza de la gnosis vétero y neotestamentaria, protegiéndola contra malentendidos que fácilmente pueden surgir. De momento basta con asegurarle el lugar que le corresponde, dada su enorme importancia y su carácter absolutamente central. Los textos muestran claramente que la gnosis bíblica no se sitúa, o al menos no únicamente, en la «antesala» de la fe, como una especie de *praeambula fidei* que expandiría la luz natural o sobrenatural suficiente para atreverse a realizar el acto de fe. Precisamente, en Pablo y Juan, tal ubicación pasaría por alto algo esencial: la comprensión interior de la fe, del misterio inherente a ella. Que esta comprensión no va en el sentido de una sustitución progresiva de la fe por la gnosis o de una aproximación asíntota de ésta a aquélla, es algo que se desprende de todos los textos, incluídos los libros sapienciales. Pero que la fórmula *fides quaerens intellectum* tampoco corresponde plenamente a la tesitura bíblica se infiere asimismo de que lo característico de la gnosis de la fe no es búsqueda, andar a tientas o tener alguna inseguridad, sino solidez y consistencia e incluso visión fundamentalmente universal, que, en tanto persevera en el principio iluminador, no necesita de ningún otro adoctrinamiento (1 Jn 2, 20.27). El *quaerens* sigue teniendo su razón de ser, porque la fe conduce interiormente al creyente hacia la luz de Dios y hacia la evidencia que sólo se halla en Dios,

[5] H. Huby, *La connaissance de foi dans S. Jean,* RSR XXI (1931), pp. 385/421.

pero ha de ser completado por un *inveniens* compatible con la condición terrenal de la fe.

La teología de los grandes Alejandrinos se dedicó especialmente a la apología de esta gnosis bíblica, en la que la fe llega a su plenitud. Louis Bouyer[6] ha mostrado recientemente qué poco innovadores fueron en este punto y cómo la cadena que va desde los Padres apostólicos hasta ellos, pasando por Justino e Ireneo, no se interrumpe en ningún momento. En los Alejandrinos podemos dejar a un lado todos los aspectos secundarios que provienen de una vinculación terminológica, quizá demasiado marcada, a la filosofía y a la mística griegas, y ocuparnos tan sólo del talante bíblico que conservan.

Orígenes, al igual que Clemente, ve en el cristiano perfecto al gnóstico que «comprende» interiormente su fe, en el sentido evangélico. Esta comprensión no es ningún lujo reservado a las personas de talento, sino que responde a una exigencia objetiva que lleva consigo el acto de fe. La contraposición entre el pístico y el gnóstico es fundamentalmente la del cristiano que adopta frente al contenido de la fe una actitud extrinsecista de «pura fe» (ψιλή πιστις), y, por consiguiente, se queda en una fe puramente autoritativa que, ante todo, es obediencia al kerygma eclesiástico, y la del cristiano que se esfuerza por asimilar interiormente lo creído y se percata de cómo se despliega el contenido esencial de la fe en su visión (θεωρία). En esta visión, el gnóstico cristiano no va más allá de lo que la Iglesia le predica, pero encuentra en el kerygma el Logos que se revela e «ilumina» al creyente cada vez más claramente, con mayor amplitud, y, más aún, lo atrae cada vez más estrechamente hacia su pecho (como a Juan) y lo une interiormente a sí mismo (*Joh. Comm.* 32, 20-21), para hacer resplandecer de un modo cada vez más diáfano a través de su humanidad y de su carácter simbólico la verdad y belleza (*τὸ ἴδιον κάλλος* : *ibid.*, 10, 12) de la divina naturaleza, la gloria del Padre. El acto por el cual la envoltura terrestre de la revelación se transparenta a la mirada gnóstica significa en definitiva ver en la letra el espíritu; en la Antigua Alianza, la Nueva; en ésta, la eternidad prometida; en la humanidad de Jesús, su divinidad; en el Hijo y a través del Espíritu, al Padre. Por consiguiente, es el proceso por el que el carácter interno y propiamente dicho[7] de la fe como fe objetiva («creer en Cristo») se transforma en una fe personal («creer a Cristo»).

6 *La spiritualité du NT et des Pères*, París 1960, pp. 262/314.

7 Esta es la razón por la que la fe no desaparecerá ni en la visión: *ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον τῆς πίστεως τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, τῆς διὰ εἴδους πίστεως πολλῷ διαφερούσης* (Joh Comm X, 43; ed. Preuschen, 222).

Lo mismo se diga de Clemente, que presenta a Cristo como maestro y *paidagogos* hacia el Padre. En Cristo se deposita la *pistis* para que, mediante la pura gracia y el esfuerzo del pensamiento, de la ascesis y del amor, ζήτησις, se arribe a la luz. Esta luz, a su vez, está objetivamente otorgada (en el sentido joánico) en la gracia de la iluminación bautismal, o «unción por el Espíritu», y el creyente ha de seguir desarrollándola de la mano de Cristo. La fe es el fundamento; la gnosis, lo edificado sobre el fundamento; aquélla es el *alfa*, está la *omega* (*Strom.* VII, 5, 5; III 41, 1). El movimiento interno de la fe a la gnosis se funda en una perspectiva trinitaria: «De la misma manera que el Padre es inseparable del Hijo, la gnosis es indisociable de la pistis, y la pistis de la gnosis» (V, 1, 3; I, 326, 8 s). Así quedan rechazadas tanto la gnosis herética, que quiere llegar al conocimiento del Padre sin pasar por el Hijo, como la fe cómoda de los písticos, que creen que con el kerygma del Hijo es suficiente. En el Hijo encontramos verdaderamente al Padre, y en ésto consiste la apertura al ámbito de la verdad trinitaria absoluta y, por consiguiente, del conocimiento, en el que crecemos tanto más profundamente cuanto más nos confiamos al Hijo en la fe y nos dejamos introducir en su actitud íntima: «Yo os doy el logos, la gnosis de Dios y, al dároslo, yo mismo me doy completamente a vosotros. Pues yo mismo soy el logos, y el logos es lo que Dios quiere. El acorde, la armonía del Padre es el Hijo... A vosotros, que sois imágenes suyas, pero imperfectas, quiero reconduciros al modelo, a fin de que lleguéis a ser semejantes a mí. Quiero ungiros con el óleo de la fe, que os liberará de la corruptibilidad y os mostrará abiertamente la forma de la justicia que os conducirá hacia lo alto, hacia Dios» (*Protr.* 120, 3-5).

El concepto teológico alejandrino de la gnosis puede ser malentendido de dos maneras. En primer lugar, concibiéndolo como un «saber» en el sentido moderno, ya a la manera hegeliana, como una elevación «a la idea del Absoluto», ya a la manera teológica como una «exposición racional de la fe». Una y otra interpretación quedan excluidas por no corresponder al sentido que la Escritura da corrientemente a la gnosis y porque los alejandrinos no la entendieron así[8]. En segundo lugar, entendiéndolo como vivencia experimental de Dios en el sentido estricto de la mística, lo cual falsearía igualmente la intención de los alejandrinos y no captaría la universalidad de las afirmaciones bíblicas, a no ser

8 W. Völker ha disipado con energía y éxito este equívoco: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubinga 1930, pp. 81/85; *Der wahre Gnostiker nach Cl Alex* en *Texte und Untersuchungen* 57 (1952), p. 375 s.

que el vocablo «mística» se tome (como en ocasiones ocurre hoy) en un sentido tan general que signifique toda realización de la verdad de la fe a través de una fe viva, inspirada por los dones del Espíritu Santo. Tanto en Juan y Pablo como en Clemente y Orígenes la gnosis de la fe se esclarece y aumenta con la θεωρία, la contemplación detenida e iluminadora, siempre que se practique dentro de los supuestos teológicos: incorporación a Cristo a través de la fe y los sacramentos, participación del Espíritu Santo que nos introduce en la verdad completa, y voluntad de revelarse a sí mismo por parte del Padre celeste, que quiere hacernos partícipes, ya desde ahora, de su propia vida trinitaria a través de la Palabra y del Espíritu y bajo el velo de la fe.

A partir de estas primeras referencias se puede inferir ya la insuficiencia de las teologías que aíslan el acto de fe cristiano de un modo abstracto y lo desligan de todos los elementos de inteligencia y comprensión a él inherentes, con la pretensión de analizarlo en una «pureza aséptica». Consideran el acto de fe como algo desencarnado y situado al margen del contexto vital y espiritual del hombre real que encuentra a Dios, y, lógicamente, desembocan en un racionalismo sobrenaturalista, que, a pesar de todos los esfuerzos suplementarios, no podrá recuperar ya el momento de la gnosis ni otorgarle cabida en el interior del *analysis fidei*, es decir, no podrá realizar la síntesis. La corriente teológica que disecó el acto de fe de este modo abstracto fue una reacción comprensible y ciertamente justificada contra las simplificaciones del romanticismo y del idealismo, por las que, no sólo para la teología liberal protestante sino también para la católica, toda *ratio* (natural) se fundaría en una luz (¿sobrenatural?) (intuición de Dios, conocimiento interior inmediato, sentimiento religioso o fe entendida más o menos en este estilo) y, por ende, entre fe y saber (absoluto o religioso), en el sentido filosófico o teológico, no habría sino una diferencia de grado. El modernismo desarrolla a su vez estas simplificaciones idealistas en el plano filosófico-vital y sociopsicológico, provocando una fuerte reacción.

Desde entonces, la elaboración clara de los elementos estructurales abstractos de la fe cristiana sobrenatural se ha convertido en patrimonio indiscutible de la teología hasta el punto de que hoy podemos atrevernos sin miedo a reintegrar en la totalidad todo cuanto en la Escritura aparece como fe. Tal integración no sólo interesa desde el punto de vista teológico-teorético. Es también una cuestión vital para la cristiandad actual, que sólo puede ser creíble al mundo que la rodea si se entiende a sí misma como creíble; o sea, si la fe no se reduce en primera y última instancia a «tener por verdaderos ciertos enunciados» que se di-

cen incomprensibles para la razón humana y no hay más remedio que aceptar por pura obediencia a la autoridad cuando, en rigor, la fe conduce al hombre (dejando a salvo la trascendencia de la revelación divina o, más aún, partiendo de ella) a la comprensión de lo que Dios es realmente y, a través de ella, a su autocomprensión.

Al pensamiento idealista le faltaban las categorías bíblico-personales, que impiden que se pase por alto el carácter gratuito de la revelación divina y que el saber divino degenere en saber humano. Estas categorías remiten al hombre a su condición creatural y le hacen comprender interiormente por qué es incapaz de recibir la verdad de Dios y de apropiársela salvo en una actitud de humildad obediente y a la distancia que marca la fe. En la medida en que la revelación de Dios aparece como un favor libremente otorgado, que no sólo merece el nombre de *gratia* por la ausencia de coacciones externas sino también por su calidad intrínseca; y en la medida en que, para Juan y los Alejandrinos, pero también para Pablo, el contenido de la autorrevelación de Dios lleva el nombre de *doxa,* gloria sublime (*kabôd*), se nos da a entender de alguna manera la analogía entre la realidad estética y teológica de la revelación, por un lado, y su experiencia, por otro. El resultado de todo esto es que el motivo de autoridad en que descansa la fe teológica, como motivo último y objeto formal, ha de poseer un matiz totalmente peculiar y específico que diferencia a la autoridad divina de la eclesiástica que la anuncia y la impone. La autoridad divina pertenece al ámbito de la *doxa* con que se manifiesta y con la que, más aún, forma una sola cosa en la medida en que, en ambas, la divinidad de Dios se acerca al creyente. Y así, la revelación de la gloria divina no necesita de ninguna justificación exterior a sí misma. El logos de Dios es al mismo tiempo palabra libre de Dios y razón divina; y si el creyente no percibe de momento la racionalidad interna de la palabra de Dios sabe inmediatamente, por el hecho de que Dios ha hablado, que su palabra es la razón misma. Sí, todo lo que en esta palabra le sale al encuentro y todo lo que él comprende de ella está totalmente inmerso en la luz de esta razón divina y la refleja. El misterio de Dios proclamado por la Iglesia es su *doxa* hecha visible. Uno de sus rayos cae ciertamente sobre la autoridad y la predicación eclesiales y las justifica; pero al mismo tiempo, como gloria de Dios, el misterio resplandece mayestáticamente sobre la instancia que está a su servicio y le hace de mediadora: «Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, el *Kyrios;* y en cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús. Porque Dios, que dijo: 'Brille la luz del seno de las tinieblas', es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones

(de esclavos), para hacer resplandecer a través de nosotros la gnosis de la *doxa* de Dios que brilla en el rostro de Cristo» (2 Co 4, 5-6).

Sólo en la medida en que la autoridad eclesial se entienda como un momento de la gloria de Dios que se manifiesta con autoridad, puede, como hilo conductor, intervenir en el acto de fe, que, en cuanto comportamiento global del hombre concreto ante Dios (y, por amor de Dios, ante la Iglesia), es la respuesta a la condescendencia del amor global y personal de Dios al hombre. El testimonio que Dios da de sí mismo en Jesucristo (encarnado, muerto en la cruz y resucitado de entre los muertos) se identifica con el testimonio vivo de Cristo y es, para Dios, cualitativamente diferente del testimonio oficial que la Iglesia da con su kerygma, sobre el testimonio trinitario. A partir de este último ha de ser presentada y justificada la fe humana.

2
DELIMITACION DE LA FORMA DE LA FE

Hemos partido de la unidad de la visión (saber) y de la fe, que, si hasta el momento no hemos hecho más que comprobar y requiere, por consiguiente, una explicación más detallada, es, en definitiva, algo que está ahí y que no puede ser ya impugnado por ninguna interpretación. Ahora bien si el «saber» y la «visión» se definen conceptualmente de suerte que la fe resulte incompatible con ellos y los excluya intrínsecamente (es decir, si el saber y la visión se toman como *resolutio in principia evidentia intellectus*), se habrá dado, sin duda, un paso esencial para explicar el concepto de fe, pero no para comprender el saber y el ver de que la Escritura habla a propósito de la fe. Si, a la inversa, la fe se define sólo como una aceptación de la verdad sobre la base del testimonio autoritativo, entonces se toma, aunque de un modo menos claro, una opción previa semejante a la anterior, a no ser que esta aceptación del testimonio se entienda como un saber auténtico, y no como un simple acto necesitado, para que sea posible, de un saber previo (*praeambula fidei*).

La explicación del acto con que el hombre responde a la revelación divina supone, además, hacer comprensible (de una manera adecuada al objeto) la actitud global auténtica del hombre ante Dios y excluye, por ende, dos posiciones extremas: en primer lugar, el explicar este acto como una paradoja o dialéctica de la contradicción que disuelve toda forma espiritual humana y en la que sólo valdría de hilo conductor el *credo quia absurdum*, como si la fe fuera la muerte de toda lógica humana (imitación de la muerte en cruz del Logos divino, que sólo resucita en cuanto crucificado), ya sea en el sentido subjetivo y existencial de Kierkegaard, ya en el sentido objetivo de Hegel, que convierte la muerte del

logos en ley del ser y disuelve la fe en pura gnosis (en la acepción joánica del término); en segundo lugar, al explicar el acto de fe como algo meramente humano, mediante categorías intramundanas naturales, es decir, la *resolutio (analysis) fidei* racionalista en estructuras «científicamente» comprobables. Si la fe cristiana es una actitud última del hombre, operada y configurada por el objeto de la revelación, entonces esa actitud es tan irreductible a las categorías de la razón natural como el misterio mismo de Dios en Cristo, y por consiguiente un análisis de la fe, entendido literalmente, es una pura contradicción porque suprime el objeto mismo del análisis, que es el acto de fe sobrenatural. Es tan imposible como el psicoanálisis, si por psiqué se entiende la profundidad en la que el hombre se sitúa y sitúa su destino ante Dios, porque el hombre y su destino sólo pueden interpretarse a partir de la palabra que Dios le dirige. Por lo demás, los dos extremos que hemos excluido vienen a parar siempre a lo mismo, tanto objetiva como históricamente: la dialéctica de la contradicción se convierte en un saber racional más elevado, y éste, si no quiere degenerar en un racionalismo superficial y chato, ha de revestirse al menos de una dialéctica existencial.

La actitud última con que el hombre responde a la autorrevelación de Dios ha de estar necesariamente en íntima conexión con esa otra actitud última del hombre que podríamos llamar filosófica. Esta conexión es por naturaleza mucho más estrecha de lo que parece cuando observamos los armisticios y los pactos de no agresión entre «filosofía» y «teología» en el interior de la *universitas litterarum* cristiana, en la que la teología asume abiertamente funciones que en el ámbito precristiano y extracristiano eran competencia de la filosofía. Indudablemente, en el ámbito no cristiano subsiste también una tensión entre el mito y el logos. En el campo del mito acontece la revelación positiva de lo divino; en el del logos se dilucida y critica esta revelación positiva a base de la razón, que o bien la asimila interiormente, o bien la abandona como un estadio rudimentario y acrítico.

Pero la actitud de Platón frente al mito no es tan simple. Muestra al menos que la filosofía religiosa, para entenderse a sí misma, no puede prescindir del concepto de revelación, ya tome filosóficamente en serio el mito del Dios que se revela, ya lo despoje de su ropaje mítico para no quedarse más que con la «revelación filosófica» y con la «fe filosófica» que le corresponda. No obstante, consideradas en su conjunto, la filosofía y la teología extracristianas forman una unidad perfecta, aunque inestable. Y no puede ser de otro modo si se piensa que desde el punto de vista filosófico es imposible admitir dos verdades últimas sobre

el hombre y el mundo y, por consiguiente, tampoco puede haber dos actitudes últimas del hombre frente a la realidad.

En el momento histórico en que la filosofía comenzó a desligarse conscientemente de la revelación mítica, tuvo lugar una profundización decisiva para la historia de la humanidad. El hombre toma conciencia de que en el mito, o detrás del mito, donde lo divino adquirió por primera vez para él una forma positiva, toca el horizonte de lo incondicionado: a través del ente (que podría ser también de otro modo) entra en contacto con el ser en su universalidad y necesidad. Este momento fue crítico. Los «dioses de Grecia» corrieron el riesgo de desaparecer ante la fascinación de la idea y del concepto, y la filosofía tendió a presentarse como la religión ilustrada de los sabios. Pero si ponemos entre paréntesis el aspecto histórico de esta crisis, que con la irrupción del cristianismo adquirió proporciones todavía más impresionantes, y nos limitamos a la cuestión considerada en sí misma, no hay el menor motivo para tener que superar la unidad de mito y logos establecida por Platón, tal como ha sido recogida y ulteriormente desarrollada en el ámbito germánico por Hölderlin, Schelling o Heidegger.

En efecto, tal superación sólo podría concebirse en dos direcciones: bien desde la perspectiva cristiana, en cuyo caso la revelación bíblica, como única manifestación válida de Dios, pondría fin a todos los mitos y, a la vez, asumiría la función reveladora que la filosofía (como continuación de la función mítica) atribuía todavía al ser mismo; bien desde el punto de vista racionalista, en cuyo caso la filosofía prepara el fin del mito, reduciéndolo a alegoría, como los neoplatónicos, o a mero producto de la imaginación despojado del auténtico carácter de revelación, que sólo sirve para poner conceptualmente orden en el mundo de los entes. Como, considerado históricamente, el camino de la racionalización de la realidad, que priva al ser de su carácter de revelación, se comenzó ya a correr en el ámbito griego, el pensamiento cristiano prefirió seguirlo, porque era el más fácil. Resultó de ello una división precisa de competencias entre teología y filosofía, pero a costa de desposeer a la filosofía de su tarea propiamente dicha y de reducirla a mero arsenal de conceptos al servicio de la teología, pues la visión última y decisiva de la realidad era algo que competía a ésta.

El hombre, en efecto, no puede ni adoptar subjetivamente dos actitudes últimas ni yuxtaponer objetivamente dos ciencias universales. El peligro de una yuxtaposición es igualmente grande para ambas: para la filosofía, que sólo mantendrá vivo su eros mientras aspire a lo incondicionalmente último, verdadero, bueno y bello, pero se atrofiará necesa-

riamente y se convertirá en mero formalismo si se pone en tela de juicio su legitimidad y su capacidad para ello; para la teología que, privada de una auténtica doctrina de la sabiduría, queda reducida a una ciencia positivista de los hechos históricos de la revelación, a una doctrina sobre el Ente cuya distinción absoluta respecto a todos los demás entes difícilmente puede ponerse así de relieve. Ciertamente, la revelación cristiana derrumbará los mitos de los «arcontes del mundo», los reemplazará por la gloria de la verdadera epifanía de Dios, y la distancia entre mito y revelación bíblica llegará incluso a una inversión de dirección y de contenido. Pero ésto no obsta para que la revelación bíblica ocurra en el mismo lugar antropológico formal en el que la imaginación creadora de mitos proyectó sus imágenes de lo eterno. Y, evidentemente, el Dios vivo de Abrahán, de Isaac y de Jacob desmoronará todas las teorías filosóficas sobre Dios, el mundo y el hombre hasta invertir su dirección y contenido, pero lo hará en el hombre mismo (y en ningún otro lugar), en el punto mismo que oteaba con mirada fija en el horizonte último del ser y pugnaba por encontrar la realidad definitiva que otorga sentido a toda su existencia.

En otras palabras, el objeto formal de la teología (y, por consiguiente, del acto de fe) se sitúa en el corazón mismo del objeto formal de la filosofía (juntamente con la mitología anexa a ella), de cuyo profundo misterio nace aquél como autorrevelación del misterio del ser mismo, no derivable de lo que la razón puede descubrir por sí misma en el orden de la creación, ni comprensible por ella (una vez revelado) sin la irradiación de la gracia divina. Sin embargo, la autorrevelación de Dios, que es el ser por antonomasia, ha de dar también plena satisfacción a la problemática filosófico-mitológica del hombre, sólo que dentro de la palabra de su revelación, que se hace historia y carne y que por consiguiente hay que escuchar en el ente. Esta satisfacción, este dar razón, no deja de ser por eso palabra sobre Dios, información sobre el ser mismo (y, por consiguiente y al mismo tiempo, filosofía), que en el acto de fe del hombre exigido por la suprema autoridad personal del Dios que se revela y a la que, como a Señor, «le está completamente sometida toda razón creada» (Vatic. I. Denz. 1789), lleva a su meta intrínseca el saber filosófico juntamente con su eros.

Si se admite ésto —y los más grandes pensadores cristianos, como Orígenes, Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, han incluido siempre en el *intellectus fidei* esta consumación interna del acto filosófico por la teología—, podremos establecer metodológicamente con toda claridad el límite entre lo que el hombre puede alcanzar por la luz de la razón

y lo que sólo deviene accesible a través de la revelación. Esta delimitación es necesaria, pero no conducirá ya a la peligrosa parálisis y esterilidad de ambas formas del saber que, de otro modo, resultan inevitables. Y la visión teológica del ser, que permanece ligada al «mito» (a la forma óntica de la revelación en la historia de la salvación bíblica) como atalaya, recordará entonces al hombre filósofo que el saber último no consiste (como podría suponerse) en la abstracción de la finitud concreta, sino en la conversión al ente manifestado (*conversio ad phantasma*), pues sólo en él resplandece, para el existente corpóreo-espiritual, el misterio del ser.

La visión teológica del ser dará algo más. A partir de la certidumbre última sobre la realidad que experimenta el creyente que encuentra a Dios en Cristo, hará posible en toda su profundidad el acto filosófico del encuentro con el ser. Quien mejor puede encontrar realmente a Dios en todas las cosas y, por consiguiente, filosofar de un modo auténtico, es quien encuentra al Dios vivo a través de la forma especial de revelación por él escogida, que, siendo la manifestación de la vida eterna en el mundo, cobra un significado universal y asume, determinándolo, el objeto formal de la filosofía. Que esta implicación de objetos es correcta se infiere también de la actitud *filo-sofiana* o contemplativa de la fe, que comenzó ya en el Antiguo Testamento, concretamente en los libros sapienciales, y llegó a su plenitud en el Nuevo, sobre todo en Pablo y Juan. La palabra misma de Dios aparece ya entreverada de contemplación humana, que implica un acto auténticamente filosófico. Y nada tiene de extraño que toda la teología cristiana posterior se presente como una reflexión contemplativa sobre la fe, sin proceder de un modo total o preponderantemente abstracto sino experimentando, por el contrario, y percibiendo por los «dones del Espíritu Santo» el sentido del ser, oculto en la concreción de la revelación.

Una vez clarificadas las relaciones entre los objetos formales de la filosofía y de la teología, pero no antes, es posible plantear correctamente la pregunta sobre los contornos de la fe cristiana. Se puede partir de la aporía de que Dios, fundamento del ser, se revela de un modo irrepetible en forma histórico-positiva, espacio-temporal. La filosofía tiende a relativizar la irrepetibilidad (relativa) mítica y a percibir el ser divino de un modo uniforme a través de todo ente. La teología reprime esta tendencia absolutizando la tendencia mítica y ordenando la unidad e irrepetibilidad de una historia de la salvación y, en último extremo, de una única persona en el interior de esta historia, a la unidad, irrepetibilidad y unicidad de Dios en su intra-apertura personal. El misterio intradivino

del yo-tú ha de encontrar su epifanía en un misterio dialogal divino-humano; con ello el mito llega a su plenitud y queda al mismo tiempo superado.

La forma cristiana de la revelación puede interpretarse de dos maneras. En la primera interpretación, se trata del conjunto de los signos históricos y modos de manifestación del Dios que actúa. Estos signos están dotados de una incomparable fuerza persuasiva personal, testimonial, y se imponen por sí mismos como signos de Dios. Hay que entender e interpretar como tales la historia de la alianza de Israel, su guía carismática a través de los profetas, los milagros y las promesas, y, finalmente, Cristo, en quien todo se cumple de un modo sobreabundante. Se comprenden, pues, los signos y se cree lo que apuntan y lo que atestiguan: los invisibles misterios divinos ocultos en los signos (la redención del mundo a través de la cruz y la resurrección, la eucaristía y los sacramentos, la escatología, y, sobre todo, el misterio del Dios trinitario). Los signos, que son legibles, atestiguan y exigen esta fe, descansan en sí mismos y se apoyan recíprocamente en su credibilidad. Quien desconfía de su referencia a la autoridad divina, que habla a través de ellos, infringe las leyes de la inteligencia humana: tanto de la razón teórica, que adquiere en ellos la evidencia de la credibilidad, como de la razón práctica, que ordena creer al testigo fidedigno. Entendida así, la racionalidad de la fe descansa totalmente en el carácter evidente de los signos que persuade a la razón, porque tanto la credibilidad de los signos como la exigencia de creer a un testigo fidedigno son verificables. Pero en este caso, por privilegiado que sea, el testimonio divino queda convertido en uno de tantos. Sus características propiamente divinas no aparecen, ni para la comprensión o la visión, ni para la fe. En este modo de considerar los signos, nos encontramos, en definitiva, ante una teoría antropológica de la fe que carece de dimensión filosófica: la teoría de la fe de la escolástica positiva, tal como la desarrolló sobre todo la teología jesuítica del Barroco y de la Neoescolástica.

Frente a esta primera interpretación hay otra que inicialmente fija la mirada en el objeto formal de la fe: la verdad eterna de Dios, tal como él es en sí mismo y se atestigua en la revelación. Ahora bien, esta verdad eterna es la interioridad del ser absoluto, el misterio de su vida y de su amor, lo que constituye también la profundidad que se hace manifiesta del objeto formal de la filosofía. En consecuencia, esta interpretación del acto de fe desplaza sus puntos de apoyo, por un lado, hacia el dinamismo cognoscitivo del sujeto espiritual, y, por otro, hacia el carácter luminoso e iluminador del ser absoluto, y trata de conquistar lo

específicamente cristiano a través de una elevación de lo filosóficamente válido. Por lo que respecta a los hechos históricos, los inserta en el dinamismo finalista del conocimiento. Nos encontramos así con el iluminismo alejandrino y agustiniano. El ser es luz; esta luz es la palabra *(logos)* que irradia en el espíritu y que, en el ámbito de la razón creatural, se acoge como una especie de gracia y de revelación. Casi basta con traducir la teoría filosófica general del conocimiento a las categorías trinitarias cristianas, y entender a Cristo como iluminador y redentor de la mente y como revelador del Padre, para elaborar la teología de la fe a partir de la filosofía. Por grandes que sean las diferencias entre Tomás de Aquino y Agustín en los aspectos concretos de sus respectivas concepciones, ambos coinciden en los dos puntos de apoyo: el dinamismo del espíritu que conoce y está intrínsecamente orientado hacia la visión de Dios de suerte que la libre apertura de Dios y la elevación y la gracia requeridas para comprender sus misterios íntimos son una consumación directa de la estructura de ese espíritu creatural; y la comprensión de la acción reveladora de Dios como concesión de la luz íntima del ser, de suerte que la fe es el acto en que el espíritu recibe una nueva luz *(lumen fidei)*, que si por el momento no permite aún ver el objeto en sus razones intrínsecas, puede considerarse, sin embargo, como principio de la visión *(inchoatio visionis beatae)*.

En esta segunda tendencia hay que colocar también a los teólogos modernos que, como Blondel, Scheuer, Maréchal y Rousselot, parten del conocimiento subjetivo y del dinamismo de la acción, y basándose en el «corazón inquieto», en sus necesidades o en su vacío (Masure), en la expectación infinita que el corazón mismo no puede colmar, concluyen en la conveniencia y racionalidad internas del acto de fe trascendente, hecho posible por la luz de la gracia. Esta concepción adquiere un matiz extremista en el modernismo, que reduce los hechos objetivos de la revelación a meras proyecciones del dinamismo interior y subjetivo, y los considera válidos sólo en cuanto fomentan y sostienen eficazmente este dinamismo del creyente.

La ventaja de esta interpretación frente a la primera radica en que lo histórico-positivo aparece de antemano inserto en el proceso universal que tiene lugar entre el Dios que se revela y el alma creyente. La apariencia de exterioridad y de heteronomía se elimina. El acto de fe es a la vez, y en su misma raíz, «sobrenatural» (en cuanto sostenido por la luz de la gracia) y «natural» (en cuanto consumación de toda aspiración espiritual), y se funda al mismo tiempo objetivamente en el acto revelador de Dios y subjetiva y existencialmente en que todo se inscribe en el

dinamismo del espíritu hacia su objeto formal. Pero queda en pie la pregunta de si la fundamentación objetiva del hecho específicamente cristiano se consigue en esta interpretación tan claramente como la subjetiva, y de si toda esta tendencia no está siempre amenazada por un filosofismo oculto o, en ocasiones, manifiesto, en el que el módulo interno del espíritu, por más que se lo conciba como «vacío», «vacuidad», *cor inquietum* o *potentia oboedientialis*, se convierte de alguna manera en norma de la revelación. La oscuridad de la fe y la vinculación a la autoridad de Dios pueden asegurarse ciertamente, pero es muy fuerte la tendencia intrínseca de la fe así entendida a la experiencia, a la visión mística, a la *visio beata* anticipada. Garrigou-Lagrange, vertiendo la doctrina de Tomás al lenguaje de Juan de la Cruz, mostró fundamentalmente este camino. Lo mismo hicieron, si bien de modo diferente, Orígenes y el Agustín de los primeros escritos religiosos, en los que todo lo histórico-positivo de la revelación tiende de antemano a disolverse (espiritual y alegóricamente) en los contenidos de una «filosofía» elucidada desde una perspectiva sobrenatural y cristiana.

Las dos interpretaciones captan a su manera uno de los aspectos de la fe cristiana y de la comprensión y visión que la caracterizan. Pero, en la primera, la «racionalidad» de la fe descansa en la evidencia de la credibilidad de los signos de la revelación, que exige y pone en marcha el acto de fe (ya incorporando esta evidencia al acto de fe, ya, por el contrario, dejándola fuera a fin de que la fe se apoye únicamente en la autoridad del testigo), mientras, en la segunda, se basa esencialmente en la fe misma, en la fe iluminada por la luz de Dios, mediatamente sin duda a través de signos y testimonios, pero también (aunque ocultamente) en la inmediatez que está reservada en plenitud a la visión beatífica. En la primera interpretación los testimonios históricos de la revelación no aparecen propiamente a la luz del ser divino, sino que sólo remiten a ella. En la segunda, devienen tan transparentes a esta luz que, en el signo, sólo interesa lo significado, y, en lo histórico, lo eternamente válido.

Ambas interpretaciones deben encontrarse, pero sólo se encontrarán superando el defecto que les es común. Ambas llaman a los hechos históricos de la revelación «signos»; ambas los consideran como «referencias» —sin duda bastante sólidas— a algo misterioso que esconden y que debe ser objeto de fe, porque, si este algo misterioso fuese visible a través del signo mismo, la fe como tal quedaría suprimida. Este concepto del signo sólo se puede justificar en último caso si se considera la revelación de Dios desde el punto de vista de su verdad y de su bondad. La fe debe ser verdadera, es decir, adecuada a la revelación verdadera y autén-

tica del Dios que por su veracidad *(veracitas)* posee verdadera autoridad y puede dotar a los testigos apostólicos y eclesiales con su autoridad, con las suficientes cualidades de veracidad y, por consiguiente, de credibilidad. Lo que le falta a la verdad (en la medida en que la verdad intrínseca de lo creído no puede todavía manifestarse abiertamente a los ojos del creyente), lo completa la bondad. *Mihi adhaerere Deo bonum est:* la criatura experimenta, a la manera agustiniano-tomista, su realización íntima y el apaciguamiento de su inquietud cuando, trascendiéndose a sí misma, se abandona plenamente al amor de Dios, que arraiga en lo más profundo de la naturaleza *(amor pondus)* y, sostenido por la gracia de Dios, se consuma en la fe amorosa y desinteresada en Dios. Desde Agustín a Buenaventura y Tomás, pasando por Bernardo, este amor natural y sostenido por la gracia ha sido entendido como la luz más profunda del ser mismo. El mismo Tomás aristotélico conoce la *cognitio per inclinationem et connaturalitatem,* que pone de manifiesto la orientación atinada de la tendencia del ser espiritual.

Ahora bien, de cualquier modo, ambas vías se quedan en una yuxtaposición de signos que remiten más allá de sí mismos y de la luz interna hacia la que apuntan. Este dualismo sólo puede superarse apelando a las categorías de la belleza. Lo bello es, ante todo, una *forma,* y la luz no incide sobre esta forma desde arriba y desde fuera, sino que irrumpe desde su interior. En la belleza, *species* y *lumen* son una sola cosa, si nos atenemos a lo que realmente significa el vocablo *species* (que no sólo designa cualquier forma, sino la forma agradable e irradiante). La forma visible no sólo «remite» a un misterio profundo e invisible. Es ademas su manifestación; lo revela al tiempo mismo que lo vela. En cuanto forma natural o artística, posee un exterior que se manifiesta y una profundidad interior, pero ambos aspectos son inseparables entre sí. El contenido no está detrás de la forma, sino en ella. Al que no es capaz de ver y comprender la forma, también se le escapa el contenido. Y a quien la forma no ilumina, tampoco el contenido le aportará ninguna luz.

Obsérvese que, invocando la razón estética (juntamente con la teórica y la práctica), no tomamos algo así como una opción previa en favor del pensamiento «griego» y en contra del pensamiento hebreo y bíblico, porque la percepción de una forma es algo universal. Tampoco privilegiamos una forma determinada de percepción, por ejemplo, el ver (griego) frente al oír (supuestamente hebreo). De ésto trataremos a su tiempo. Por lo pronto, tratamos únicamente del fenómeno de la forma y de su percepción en el sentido más general porque, considerada la historia de la alianza y de la salvación de Israel en general y en concreto,

posee una forma al menos tan imponente como el mito griego, dejando aparte ahora la figura de Cristo, su vida y su mensaje divino-humanos. También prescindimos ahora de la pregunta sobre el modo (teorético-cognoscitivo) en que la forma ha sido percibida, o sobre lo que significa, por ejemplo, la «intuición» para el conocimiento humano. Nos basta con aceptar el hecho de la visión estética de la forma como algo incontrovertible.

Así pues, lo esencial por el momento es que, sin el conocimiento estético, ni la razón teórica ni la práctica pueden alcanzar su completa realización. Si al *verum* le falta aquel *splendor* que, para Tomás, es el signo distintivo de lo bello, el conocimiento de la verdad permanecerá tan pragmático como formalista y su tarea será únicamente comprobar leyes y hechos exactos, por mucho que las leyes últimas del ser o del pensamiento puedan ser categorías o ideas. Y si al *bonum* le falta aquella *voluptas* que, para Agustín, es el signo de su belleza, la referencia a lo bueno permanecerá tan utilitarista como hedonista, pues sólo entrará en juego la satisfacción de una necesidad mediante un valor, un bien fundado, ya objetivamente en la cosa que satisface, ya subjetivamente en el ser que aspira a ella. Sólo el manifestarse de una forma expresiva da a la cosa la dimensión de profundidad, la ligazón entre el fondo y lo que aparece, que, en cuanto lugar propio de la belleza, revela también el lugar ontológico de la verdad del ser y confiere, al sujeto que aspira, el distanciamiento espiritual que convierte a la belleza de la forma en algo digno de ser amado en sí mismo (y no sólo en su ser para mí) y, por consiguiente, en algo digno de buscarse. Esto es lo que Kant llamó, de un modo hasta cierto punto equívoco, la dimensión desinteresada de lo bello: la evidencia de que en la belleza *me* aparece una profundidad del ser y de que, por lo tanto, yo no puedo reducir teoréticamente esa forma que se manifiesta a un hecho o a una ley que la rige ni, por consiguiente, puedo disponer de ella a mi gusto. En la forma luminosa de lo bello, el ser se hace patente como en ninguna otra parte. Por eso, todo conocimiento o tendencia espiritual tiene que ir acompañado de un momento estético. El ser-en-sí inherente a lo bello, la exigencia que a través de éste se anuncia de dejar ser a lo que es, y, por consiguiente, la exigencia de una renuncia (al dominio y al consumo), a fin de poder gozar jubilosamente de aquél, es una fundamentación y una prefiguración en la esfera natural de lo que en el ámbito de la revelación y de la gracia será la actitud de fe.

Si con este resultado provisional nos acercamos acto seguido al centro de la revelación cristiana, al Verbo de Dios hecho carne, Jesucris-

to, Dios y hombre, se impone incondicionalmente la afirmación siguiente: aquí hay una forma puesta ante la mirada del hombre. Sea cual sea el modo en que se oculte Dios en Cristo, de «disfraz» (Lutero) o de «incógnito» (Kierkegaard) —de ésto trataremos más tarde— lo primero que hay que observar es que tenemos una forma auténtica, «legible», y no sólo un signo o un cúmulo de signos. Cristo puede operar y mostrar signos (σημεῖα), y estos signos estarán en conexión significativa con él mismo. Pero él es algo más que un signo. No es que se pueda reconocerle como un hombre perfecto, religioso o genial a través de un conocimiento racional y deductivo, y concluir en función de este conocimiento, como si fuera un «indicio», que es Hijo de Dios y Dios mismo. De acuerdo con el testimonio de los Evangelios, especialmente de Juan, hay que decir más bien que a Cristo se le reconoce en su forma propia sólo cuando se le contempla y entiende como divino-humano, lo que ciertamente exige y presupone la fe en su divinidad. Jesús forma ante el espectador una figura tal que sólo puede ser «leída» cuando lo que se manifiesta en ella, es —¿diremos «visto» o «creído»?— como la emergencia de la profundidad divina personal (trinitaria).

Por lo pronto podemos expresar este hecho de la siguiente manera. Del mismo modo que una forma de la naturaleza, por ejemplo una flor, sólo se ve en su auténtica realidad cuando se la contempla y «acoge» como manifestación de una determinada profundidad vital, así también la forma de Jesús sólo se percibe en su realidad propia cuando se la comprende y acepta como manifestación de una profundidad divina que trasciende toda naturaleza mundana. El hombre será capaz de percibirla y contemplarla adecuadamente sólo con la gracia de Dios, es decir, mediante una participación en esa misma profundidad que le ponga en consonancia con la dimensión completamente nueva del fenómeno de la forma que encierra en sí a Dios y al mundo.

Que Jesucristo es la forma central de la revelación, en torno a la cual cristalizan y se integran todos los demás momentos de la revelación salvífica, es algo que el pensamiento cristiano ha sabido desde siempre, aunque quizá no ha penetrado lo bastante en la doctrina de la fe. Según Schiller, la belleza es «libertad que se manifiesta», frase que puede y debe ser entendida en un sentido rigurosamente óntico. Sin embargo, la libertad que se manifiesta en Cristo es la libertad del Dios no coaccionado por nada, que es absoluto y descansa en sí mismo y, no obstante, por pura benevolencia, se liga para siempre e indisolublemente a la criatura a través de la unión hipostática, a fin de manifiestarse y hacerse presente en ella. El Dios que conocemos ya y conoceremos en la eterni-

dad es *Emmanuel,* Dios con y para nosotros, Dios que se muestra y se otorga, y al que, por el hecho de mostrar*se* y otorgar*se,* no sólo podemos conocer desde fuera, «económicamente», sino también poseer desde dentro y tal como es en sí, «teológicamente». Por eso, cuando decimos que el Dios que se revela en Cristo no sólo es el objeto material total de la teología, sino también el objeto formal y el motivo de la fe, no estamos proclamando ninguna doctrina nueva. Nos limitamos a tomar la *auctoritas Dei revelantis* en su realidad concreta e irreductible. Al Dios que da testimonio de sí mismo, al Dios a quien creemos, no sólo pertenece la divinidad de Jesucristo, sino también su humanidad. En el Cristo total el Padre da testimonio de sí mismo a través del Espíritu Santo, y el Cristo total, en la forma indivisible en que se nos presenta, da testimonio del Padre en el Espíritu Santo. También aquí contenido y forma son inseparables.

«Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en la carne, es de Dios». Pero todo aquel que, de cualquier manera que sea, quiera ir a Dios sin pasar por Jesucristo, no acepta el testimonio trinitario ni, por lo tanto, la fe. En la finitud de Jesús y de todo lo dado y conectado con ella tenemos lo infinito. A través de la finitud de Jesús y de su profundidad encontramos y hallamos lo infinito, o, más bien, somos arrebatados y hallados por él. Más aún, sólo en la misteriosa «superación» de su finitud exterior, espacio-temporal, que es la condición de la venida del Espíritu Santo, es decir, sólo en la «finitud eterna» de la carne resucitada de Jesús, deviene accesible para nosotros la totalidad de lo interior, invisible, espiritual y divino. Sin la resurrección de la carne la gnosis estaría en lo cierto, así como todo el idealismo hasta Schopenhauer y Hegel, según los cuales lo finito ha de perecer realmente para volverse espiritual e infinito. Pero la resurrección de la carne da la razón a los poetas en un sentido definitivo: el esquema estético, que nos hace poseer lo infinito a través de la finitud de la forma —como quiera que se la vea, se la entienda o se la abrace espiritualmente— es el adecuado. Por consiguiente, la opción ha de tomarse a través de la confrontación entre mito y revelación.

3

ELEMENTOS DE LA FORMA DE LA FE

Es conveniente, pues, volver una vez más sobre los elementos que yacen en la fe como acto de percepción teológica y profundizar en ellos. Esta vez hay que hacerlo en un orden inverso, el orden que sigue la fundamentación óntica. Al mismo tiempo, este orden no puede ser otro que el trinitario, pues «nadie puede venir a mí si el Padre no le trae» (Jn 6, 44), y sólo la luz del Padre que ilumina al Hijo puede llevar al creyente al encuentro unitivo con él, que es obra del Espíritu Santo. También en esta fase de nuestra reflexión ha de estar en primer plano la implicación recíproca, primero, entre filosofía y teología, luego, entre mito y revelación y, finalmente, entre la experiencia cristiana de Dios y la extracristiana («mística»). No obstante, ya que por el momento consideramos la totalidad desde el punto de vista de la evidencia subjetiva —de la forma objetiva de la revelación trataremos después—, y dado que la evidencia subjetiva depende enteramente de la forma objetiva, mucho de lo que digamos a continuación tendrá un carácter provisional hasta abordar temáticamente dicha forma.

1. *El testimonio de Dios en nosotros*

«Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios, que ha testificado acerca de su Hijo. El que cree en el Hijo de Dios tiene este testimonio en sí mismo. El que no cree en Dios le hace embustero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo» (1 Jn 5, 9-10).

Este pasaje describe el testimonio de Dios en su doble vertiente interior y exterior. Este testimonio dice que Cristo es el Hijo de Dios. Es, por tanto, un testimonio exterior: la confirmación por Dios del testimonio que Cristo da de él. Pero, además, en cuanto el testimonio de Dios es mayor que el del hombre, es interior al creyente mismo y, en la medida en que éste cree, se identifica con su fe: la fe es la luz de Dios que brilla en el hombre, pues Dios sólo es cognoscible en su intimidad trinitaria por su propia mediación. En este sentido hablaron los Padres y la alta escolástica del *lumen fidei* y de ella hemos de hablar nosotros en primer lugar, como de luz en que creemos a Dios y que constituye el fundamento íntimo *(causa, motivum, fundamentum)* de nuestra fe. Y hemos de tratar de ella en primer lugar porque el testimonio de Dios es en sí indivisible y unitario. Su luz encendida en el corazón del hombre ilumina de un modo central al Hijo hecho hombre, aunque de hecho el hombre puede no llegar a captar ésto. Esta incomprensión por su parte no implica necesariamente la extinción de la luz interior, pues podría ocurrir (y sólo Dios puede apreciarlo) que una luz realmente divina caiga también sobre las creaciones de la imaginación (mitos) y de la especulación (filosofías) humanas, y a través de ellas y de su verdad parcial conduzca hasta el Dios de la revelación.

La luz de Dios, que «brilla en nuestros corazones» (2 Co 4, 6), resplandece para que conozcamos al Hijo, pero resplandece también a través del Hijo que, muriendo en el mundo por amor a Dios y expiando las tinieblas de los corazones, hace posible su irradiación. Así lo describe el prólogo del evangelio de Juan. Cristo es la luz de Dios como «vida», «gracia», «verdad». La vida, la gracia, la verdad habitan en el Hijo, que en cuanto «verbo» de Dios está «en Dios» y es «Dios», y vienen «al mundo» a través del Hijo. «Recibirlo» a él significa a la vez recibir la «palabra» de Dios (fe) y ser introducido en «la vida, la gracia, la verdad» de Dios, y, por lo tanto, hacerse «hijos de Dios», «nacer de Dios» o, lo que es lo mismo «ver la gloria del Unigénito del Padre».

En modo alguno habla Juan de un proceso meramente «ontológico», es decir, de la elevación de la existencia personal del orden «natural» al «sobrenatural», como insisten preferentemente los teólogos del acto de fe que, por una parte, trasponen sin más a la esfera de la fe cristiana la psicología del testimonio de la fe puramente humana, y, por otra (y de un modo consecuente), excluyen del acto de fe los motivos racionales y auténticos de credibilidad y los relegan a meros preliminares. Tomás de Aquino tenía razón en derivar la especificación de los actos humanos de su objeto formal, lo cual en nuestro caso quiere decir que la

fe cristiana, testimonio de Dios en nosotros, sólo puede entenderse como respuesta al autotestimonio interno, íntimo, del Dios que se manifiesta y se otorga en su misterio más profundo. Esta constatación es primaria y puramente formal, anterior a todas las modalidades condicionadas por la situación concreta del hombre (alejamiento pecaminoso de Dios, obcecación y obstinación, conversión, contrición, humillación y elevación operadas por la gracia). La fe es participación en la libre autoapertura de la vida y de la luz intradivinas, de la misma manera que la espiritualidad de la criatura es participación en la apertura de la realidad en cuanto tal, en la que ha de manifestarse de algún modo la realidad de Dios. El espíritu creado no parte de indicios y de premisas lógicas para «llegar» a esta realidad (en la que Dios, de cualquier manera que sea, se pone también de manifiesto), porque en cuanto espíritu está ya en la luz de esta realidad y piensa desde y hacia ella. Cabe decir con Claudel que, dentro de este conocimiento intuitivo del ser, Dios se «da bajo la modalidad de la ausencia» —*super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* (Dz 1782)—y, no obstante, se da al espíritu como *omnium principium et finis* (Dz 1785). En la medida en que el espíritu alcanza el ser real, entra necesariamente en contacto con Dios, fuente y fundamento de todo ser, y su horizonte no se limita al ser mundano *(ens univocum)*, sino que se abre al ser por antonomasia *(ens analogum)*, y sólo en esta luz puede él pensar, querer y amar, y disponer del lenguaje como poder de conocer y de nombrar al ente a partir del ser. De otro modo ninguna demostración de Dios sería formulable ni concluyente, aunque toda demostración no nos lleve sino hasta esa suprema luz del ser y de sus atributos trascendentales, dejándonos en los umbrales del corazón de Dios, cuya intimidad sólo se nos abre por un acto de su libertad soberana. Precisamente por no ser el ser ni ente ni objeto, sino aquello en lo que resplandece la objetividad de todo ente (pues en la luz del ser contemplamos todo, sin que ella pueda objetivarse o convertirse en un simple dato), el acto filosófico significa para el hombre existente y pensante tanto una felicidad sobreabundante y una fundamentación última como una amenaza para toda su existencia, que sólo puede entenderse a sí misma como infinita. En el vocablo «éxtasis» ha hallado Heidegger los dos aspectos del acto filosófico necesariamente ligados entre sí: el horror y la angustia del espíritu finito que, pensando, descubre en sí la apertura a la infinitud, y el arrebato que sufre ante la percepción de la plenitud y de la fuente que da y protege. Sólo en este lugar íntimo del espíritu puede brillar, desde la del ser, la luz más elevada y profunda del Dios que se abre. La objeción de Heidegger, según

la cual con el nacimiento de la teología cristiana se abandonó el ser para caer en el ente, no tiene ningún sentido, porque el ser mismo es quien nos desvela su rostro más oculto, que para nosotros recibe el nombre de amor trinitario, y sólo este misterio ilumina el otro, es decir, el misterio de por qué el ser es lo que es y se nos manifiesta como luz y verdad, bondad y belleza. El acto filosófico (que todo hombre realiza, aunque sea de modo implícito) encuentra ahora en la profundidad del ser la profundidad todavía mayor de la luz divina. En la medida en que esta profundidad última se abre, se hace patente su libertad (si el ente puede ser libre, ¿cómo no iba a serlo el fundamento dispensador del ser?). El hecho de que la luz soberana se revele implica que esta luz libera para la libertad divina a aquel ante cuyos ojos resplandece. Le otorga, en efecto, la libertad para responder y, por consiguiente, también la posibilidad de rechazar. Opera en el creyente la fe y le deja la libertad de no creer, de «convertir a Dios en embustero». El acto de fe, que supera al acto filosófico, llevándolo a su plenitud, no necesita ya de la dialéctica del éxtasis, porque, en el encuentro con el ser en cuanto amor, la amenaza de la finitud desaparece por obra del Infinito. Dios mismo la asume en su encarnación. El abandono de sí del espíritu finito al abismal amor en que y del que vive es sin duda renuncia a toda seguridad finita, incluso espiritual, pero acontece en aquel abandonarse a Dios que no se preocupa ya del propio destino.

Contemplando retrospectivamente, desde la fe cristiana, la apertura extática del espíritu en la luz del ser, podría llamársela «fe» en un sentido analógico. De hecho, en la filosofía de la antigüedad tardía (Filón, Plotino, Proclo, Dionisio y Máximo) se llamó *pistis* al acto que supera todo saber acerca del ente y encuentra al ser mismo. A este acto, que lo gana todo en la medida en que de todo se desprende (y que tan bien conoció sobre todo, Lao-Tsé), se le puede llamar, con Jaspers, «fe filosófica»[1]. La diferencia frente a la fe cristiana resalta con la máxima

[1] Conviene tener presente dos aspectos de la cuestión. La fe filosófica aquí mencionada no tiene nada que ver con la *fides naturalis* de la teología fundamental de los teólogos modernos que con esta expresión se refieren a la consecución (eventual) de una fe natural y puramente racional mediante los signos históricos de la revelación cristiana. Además la «fe filosófica» de la antigüedad tardía está, como la de los modernos, bajo la luz indirecta de la revelación bíblica ya ocurrida y puede, en parte, tomarse contra la revelación o como su secularización. Pero es posible que, precisamente a la luz de la revelación cristiana, resplandezca mucho más la luz del ser, con mayor claridad y profundidad, y que su gracia y favor puedan ser comprendidos de muy diversa y nueva manera por el filósofo, de suerte que la filosofía, a sabiendas o sin saberlo, quiéralo o no,

claridad cuando se ve cómo la luz de Dios incide sobre el mito (o el concepto) histórico o sobre la revelación histórica: la fe filosófica se eleva por principio, de un modo necesariamente crítico, por encima de toda forma mítica finita, mientras que la fe cristiana reencuentra en la forma de la revelación cristiana su propia luz, o la conquista únicamente a partir de ella.

Y, no obstante, el Aquinate de la edad madura no teme comparar, en la fe cristiana, la relación entre revelación histórica exterior e iluminación interna de la gracia con la que existe entre sensibilidad y razón, donde la razón sin la sensibilidad no está simplemente «vacía», sino que encierra en la plenitud de la unidad lo sensiblemente desarrollado: «*Sic patet, quod fides ex duabus partibus est ex Deo, scilicet ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum, et ex parte eorum, quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt; et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum... Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen, quo principia cognoscuntur, est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus*» (*Boet de Trin* q 3 a 1 ad 4)[2]. El joven Tomás había exagerado desde un punto de vista platonizante esta comparación tradicional[3], del siglo XIII, diciendo que para el creyente y para la teología «los artículos de la fe son inmediatamente evidentes *(per se noti)* gracias a la luz de la fe», «de la misma manera que los principios naturales de la razón son innatos en el hombre... De estos principios, con ayuda de los principios universales (naturales) brota la teología como ciencia, que no puede demostrarlos sino só-

objetiva o subjetivamente, entre en la luz cristiana y se convierta en «filosofía cristiana». Esto sería una demostración de la idea de Guardini, según el cual junto a la filosofía pura (razón pura que reflexiona sobre la verdad puramente racional) y junto a la teología pura (fe cristiana que reflexiona sobre la verdad de la revelación) es posible una tercera ciencia donde la verdad esclarecida a la luz de la revelación es penetrada por una razón que piensa a la luz de la fe.

2 «Así resulta claro que la fe proviene de Dios bajo dos aspectos: primero, por la luz interior que induce al asentimiento y, segundo, por lo propuesto exteriormente, que tomó comienzo con la revelación. Lo exteriormente propuesto es a la fe lo que lo recibido por los sentidos es al conocimiento de los principios... Y como el conocimiento de los principios viene de los sentidos, aunque la luz con que se conocen los principios es innata, así también la fe viene del oído, aunque el hábito de la fe es infuso».

3 Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, París 1943 (2.ª ed.).

lo defenderlos frente a quienes los impugnan, al igual que ningún artista puede probar sus principios fundamentales» (*Sent prol* q 1 a 3 q 1 a 2 ad 2). Tomás corregirá en seguida (3 *Sent* d 24 a 2 sol 1 ad 2) su punto de vista de un modo metódico y sostendrá que la comparación entre ambas luces es sólo una analogía, pues los artículos de la fe no muestran su evidencia interna, que sólo Dios conoce. No obstante, la luz de la fe, de acuerdo con su esencia propia, continúa siendo para él adaptación, asimilación, participación incipiente en la visión que Dios tiene de sí mismo, lo cual le da también su peculiar certidumbre, superior a la de toda ciencia terrena.

Así opinaba ya Alberto Magno, que distinguía entre la «certeza propia de la evidencia interna» y la «certeza *secundum pietatem*». Esta última está por encima de la *ratio*, y no deriva su certidumbre «de los principios de la razón, sino más bien de una luz que es semejante a la verdad primera; es simple y abre los ojos, por así decirlo, a la visión de la verdad primera... Es la certeza que procede de la luz de la fe, que impregna la conciencia y la persuade afectivamente de la verdad de lo que hay que creer... Y así, un santo, que fuese a la vez matemático, antes que negar la verdad de la fe, negaría que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos rectos»[4].

Tomás mantiene la misma explicación óntico-intelectual de este conocimiento a través del *affectus* y la *pietas*, que ha recibido de la tradición agustiniano-bernardiana. No se trata de un sentimiento irracional, ni siquiera en el sentido de Schleiermacher y del modernismo tardío, ni tampoco de la mera «sensibilidad religiosa, sino de algo mucho más profundo»[5], de la potenciación ontológica del espíritu humano mediante *quoddam spirituale esse* (*Virt comm* a 10 c) para comprender los misterios intradivinos. Tomás habla continuamente del establecimiento de una relación y proporción internas con ellos, que no sólo es fundamental para el conocimiento de los mismos, sino también para cualquier deseo de aspirar a ellos (*Ver* q 14 a 2; 1.ª 2ae q 16 a 4 c); para la sabiduría natural, en cuanto bienaventuranza terrenal, los principios racionales evidentes por sí mismos han sido, por tanto, depositados en el hombre como semilla de la sabiduría contemplativa y activa, pero la bienaventuranza de la vida eterna se inserta en nosotros de un modo incipiente, a

---

4 3d 23a 17 sol (cit. según A. Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* en *Stud Anselm* 1 (1933), pp. 82-83.

5 R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina 1950 (2.ª ed.), p. 705.

través de la luz de la fe infusa, en la medida en que ésta se entiende de un modo omnicomprehensivo como actitud que incluye la esperanza y el amor; más aún, presupone ya el impulso del corazón, la esperanza y el amor (3 d 23 q 2 a 5 ad 4), de tal manera que, originariamente, es el amor el que primero otorga unos ojos nuevos y quiere creer todo aquello que se le ofrece en el amado. La fe es, según Tomás, oscura *inchoatio visionis* y, juntamente con el amor y la esperanza, es la vertiente consciente de la gracia, que es asimilación del ente a la esencia de Dios. La fe conoce a su manera, sobre la base de una *connaturalitas,* de una afinidad esencial, que Tomás mismo describe, y con más energía aún Eckhart, como una inserción gratuita de la criatura en el acto de generación y de nacimiento que tiene lugar en el interior de la Trinidad (*co-naissance* con el Hijo a partir del Padre). Para Tomás, ni la doctrina cristiana ni los milagros que la atestiguan dirían nada al hombre sin el *interior instinctus et attractus doctrinae* (*In Joh* c 6, l 4, n 7; c 15 l 5 n 5; *In Rom* c 8, l 6), que él denomina también *inspiratio interna* y *experimentum*. Nos encontramos, pues, con una reformulación de la «atracción» agustiniana *(trahi)* por la fuerza del amor, que se convierte en la fuerza gravitatoria del ser.

El sobrepeso ontológico de Dios en el corazón y en el espíritu del hombre impide que la fe se defina sobre la base de un *desiderium naturale intellectus*, de un postulado de la razón, pues, en tal caso, lo divino sería «medido» según los criterios humanos (cfr. 2.ª 2ae q 7 a 2 ad 2). No somos nosotros los que en virtud de este dinamismo exigimos la gracia, sino que es la gracia la que nos exige y la que nos despoja de nosotros mismos. Su sobrepeso en nosotros es lo que nos obliga, pero también lo que en nosotros otorga a Dios la autoridad absoluta. Considerada desde este primer punto de vista, que es el fundamental, la *auctoritas Dei revelantis* es la revelación que en nosotros da testimonio de sí misma. No podríamos ni deberíamos creer nunca a un ente histórico sobre la base del testimonio divino si no le creyésemos en virtud del ser de Dios que se atestigua a sí mismo y nos ilumina a través de la luz de la gracia. El Hijo de Dios, que da tetimonio de Dios en la historia y es atestiguado por Dios, sólo nos convence porque tenemos el testimonio de Dios en nosotros: «Es atraído hacia Dios el hombre que está lleno de verdad, de felicidad, de justicia, de vida eterna, y todo ésto es Cristo» (Agustín, *In Joh* tr 26, c 9 n 4; de igual modo piensa Orígenes en el libro primero de su comentario a Juan). La luz de la revelación de Dios sitúa al hombre ante el ser divino de Dios, y la supremacía infinita de Dios, la soberanía de su ser-Dios resplandece para él en toda su inmediatez. Por eso, lo que

metafóricamente se llama aquí luz del ser (en su profundidad divina), puede recibir también, en Agustín, la denominación de «verbo», adoctrinamiento luminoso por el *Magister interior: a priori* teológico que fundamenta toda instrucción procedente del exterior, del ámbito de la Iglesia y de la historia; *sensorium* otorgado en la revelación divina para comprender no ya lo que significa la revelación en un sentido general, sino en un sentido único y peculiar, es decir, como manifestación de Dios. En la discusión con Plotino, Agustín subraya ante todo la humildad del corazón, que es la primera doctrina y acción del Verbo luminoso divino en el que contempla y escucha. Se trata, pues, de una experiencia «estética» de la gloria sublime del ser divino, pero en modo alguno de un mero percibir, de una visión beatificante, sino de una sumisión total a la soberanía de esta luz-verbo. Sólo esta sumisión manifiesta la connaturalidad con Dios operada por la gracia.

Por eso la actitud más profunda que adopta el teólogo cristiano y todo cristiano que realiza espiritualmente su fe ante la visión, es más un celo y un apasionamiento por la divinidad de Dios (*¿Quis ut Deus?*) que un ansia de reposo beatífico en ella. En el *a priori* teológico, el conocimiento de la cualidad de lo divino va incluido en la actitud de fe frente a la luz soberana; y esta actitud se exterioriza en el hecho de que quien la recibe está preparado *a priori* para considerar y reconocer, en su libertad incomprensible, toda disposición que brota de la luz como una expresión de la necesidad más profunda de la luz. En esta suprema cualidad de autoridad de la luz de la revelación radica —más profundamente de lo que suele pensarse— todo aquello que en la teología se considera *intellectus fidei* y *convenientia* mutua de todos y cada uno de los dogmas. No se trata en último extremo de una «conveniencia» vaga, que deja también espacio para soluciones diferentes y contrapuestas, sino del reconocimiento de que en la aparente no-necesidad de los datos históricos de la revelación viene co-revelada la autenticidad de las disposiciones y decisiones divinas como expresión de la misma esencia divina. Dejar abiertas otras posibilidades que competen siempre a Dios *de potentia absoluta* sólo es, pues, un acto de homenaje de la fe a la libertad divina, que se manifiesta al mismo tiempo que la necesidad, y en modo alguno una puesta en cuestión de la necesidad teológica.

Este estado de cosas se comprende muy bien a través del juicio estético, que en las libres creaciones del arte constata con asombro la necesidad estética, el deber-ser-así-y-no-de-otra-manera. ¿Acaso Bach no habría podido en una triple fuga escoger un tercer tema distinto y entretejerlo con los dos primeros con idéntica necesidad? Se puede contestar afir-

mativamente a la pregunta, y así se rinde un homenaje mayor al genio de Bach. Pero con ello no se ha dicho nada desde el punto de vista estético. La investigación de la necesidad estética sólo puede partir del dato tal como se presenta: la obra acabada. Aquí no hablamos todavía de las obras de Dios en su creación, reconciliación y redención, pero, para poder hablar con justeza, ha de establecerse de antemano la cualidad con la cual nos viene al encuentro el Dios que se revela. Esta cualidad procede del ser mismo de Dios, y no hay que leerla y descubrirla únicamente a partir de la onticidad de sus obras intramundanas e intrahistóricas. El ser de Dios, profundidad que sostiene a todo ser creatural, puede manifestarse esencialmente (aunque no de modo exclusivo ni privilegiado) allí donde el ente encuentra a la criatura espiritual, es decir, en la percepción sensible y en el pensamiento que juzga; pero de un modo central sólo puede emerger a partir del *a priori* del ser espiritual mismo como su profundización gratuita. La luz del ser, en la que conocemos todo ente, sin que nos sea posible objetivizarla como tal —y que, sin embargo, percibimos en todo ente, pues sólo podemos conocer las cosas en la luz y en la perspectiva del ser—, esta luz se profundiza y se eleva en el *lumen fidei* agustiniano-tomista. No como si se tratase de la visión de la cosa misma, de la intuición de Dios y de los misterios divinos, o de la comprensión interior de su deber-ser-así-y-no-de-otro-modo, pues tal intuición está reservada a la vida eterna. Sin embargo, la vida eterna ha comenzado ya en la gracia y, por consiguiente, la fe que se abandona a la luz es ya *quaedam inchoatio visionis*. Sólo bajo este supuesto puede el creyente someterse a una autoridad externa: en efecto, correctamente entendido, el *lumen fidei* infuso en él, y a cuyo resplandor se somete, no es más «heterónomo» que la luz de la razón natural que le es innata, pues esta luz (en cuanto *lumen intellectus agentis*) tampoco es para él la luz verdadera y última, sino sólo un estar-abierto a la luz del ser que lo ilumina.

De aquí se derivan algunas consecuencias, que deben examinarse detenidamente al comienzo de la teología.

1. Para el desarrollo interno de la *teología* se desprende la exigencia de mantener y poner de manifiesto esta luz y no otra en todas las ramificaciones de la especulación teológica. El pensador cristiano podrá cumplirla en la medida en que realice constantemente y de un modo vital el acto originario de la fe *a priori*: la entrega obediente a la luz que irradia, y en la que, creyendo, no viendo, participa en la sabiduría del Dios que se revela. Cuanto más obedientemente piense, con tanta mayor justeza verá. Como la luz de la fe proporciona el ser humano integral

y, por ende, también la razón al misterio, el hombre pensará correctamente cuando las proporciones de su pensar y obrar igualen, en virtud de la gracia, las del objeto de la fe marcadas por Dios. Estas proporciones no son simplemente relaciones estéticas en el interior de la forma creada de la revelación y, menos aún, relaciones estéticas en el interior del pensar que humanamente dispone. Expresan, por el contrario, la suprema relación de Dios consigo mismo, la identidad dinámica de la luz trinitaria. En cuanto objeto formal de la teología, la Trinidad debe hacerse visible en todos los desarrollos y articulaciones concretas y particulares de la teología. Sólo así habrá garantía de que afecten a una razón filosófica natural, a la que la teología procura hacer accesible la revelación.

2. La *gnosis* así derivada de la *pistis* la posee sobre todo el santo cristiano, que ha convertido el acto radical de fe y de obediencia a la luz de Dios en norma de su vida entera. Por lo tanto, la «teología de los santos» se desarrolla preferentemente en la línea del *lumen fidei* y se convierte en dato. Desde Agustín y Bernardo, esta dimensión suele describirse con categorías voluntaristas y afectivas en contraposición a las puramente intelectuales y teoréticas, lo cual sólo es acertado en parte. Lo que la antigua teología describió con tales categorías, a falta de otras, puede formularse con más exactitud mediante categorías existenciales y personales más centrales, con las que el acto radical de la fe se describe como un comportamiento de toda la persona, determinado por Dios y por unas relaciones gratuitas. Si mantenemos la contraposición entre voluntad y razón, la voluntad aparecerá en la psicología de la fe como suplemento y ayuda que remedia la evidencia insuficiente de la razón (Gardeil). Esta explicación es insatisfactoria para las dos facultades. Pero, si se entiende por «voluntad» y «afecto» el compromiso en profundidad de la persona, la fe intelectual se convierte en una respuesta auténtica a la autoapertura de la profundidad personal de Dios, que no otorga primariamente «verdades» referentes a él mismo, sino que se da a sí mismo como la verdad y el amor absolutos. Por eso Tomás y toda la tradición describen la profundización y la vivificación del acto de fe (que, considerado en su plenitud, incluye la esperanza y la caridad) como el desarrollo del Espíritu de Dios vivo en el espíritu del hombre: los «dones del Espíritu Santo» dados radicalmente con la gracia conducen al creyente a una experiencia, a una experimentación cada vez más profunda, tanto de la presencia del ser divino como de la verdad, bondad y belleza intrínsecas al misterio de Dios. Es la experiencia que suele denominarse mística cristiana, entendiendo el vocablo en un sentido muy general, y que no se identifica con la carismática eclesial de los dones y misiones especiales, aunque ésta pre-

suponga normalmente el desarrollo de la «mística» en un sentido general, como lo hemos mostrado en otro lugar[6]. Los carismas misionales, propios de cada uno de los miembros de la comunidad, no derivan de la gracia universal de la fe, mientras que los dones del Espíritu y, más aún, la visión infusa en todos sus grados y formas, no significan fundamentalmente sino el desarrollo de la luz de la fe, de la caridad y de la esperanza infundidas originariamente con la gracia.

Con sus *raisons du coeur*, Pascal desarrolló la línea agustiniano-bernardiana, pero entendiéndola ya en un sentido más personal que afectivo. Lo que él llama corazón es el órgano central de la persona y no se contrapone al intelecto, sino que lo funda juntamente con todas las facultades particulares. Newman remata esta idea en sus últimas consecuencias cuando entiende el acto central de la «realización» no de un modo antiintelectualista, sino como la profundización de una percepción conceptual en el contexto de una percepción experimental de toda la persona. De acuerdo con lo dicho, resulta evidente que precisamente la experiencia cada vez más profunda del Dios eternamente incomprensible conduce al creyente a una *gnosis* cristiana peculiar que deviene *pistis* cada vez más central, entrega cada vez más total a la supremacía cada vez mayor del Dios libre y soberano, o más aún (como la presenta Juan de la Cruz), renuncia cada vez más radical a todas las evidencias y motivaciones propias y naturales de la fe, en favor de la única evidencia de Dios.

3. La doctirna del *lumen fidei* encuentra, en el campo de la teología, de la filosofía y psicología de la religión liberales, el concepto del *a priori* religioso. Es un concepto que no hay por qué rechazar sin más. Basta con interpretarlo correctamente. Existe un *a priori* religioso natural, dado con la esencia de la criatura y coincidente con su capacidad de entender todo ente a la luz del ser análogo, que remite a Dios. La ontología natural es siempre en gran parte (en la medida en que no se estanca en los análisis particulares del ser regional) teología natural. Sin embargo cuando hablábamos de un *a priori* religioso no nos referíamos a ésto sino a la elevación e iluminación ontológica y cognoscitiva de este *a priori* por la luz del Dios que revela su plenitud vital interior. Ahora bien, como esta revelación no se dirige únicamente a los que se llaman explícitamente cristianos, sino a todos —ya que todos han sido llamados a la visión de Dios en la vida eterna y, por consiguiente, aunque sea de un

6 En mi comentario a la doctrina de los carismas de Tomás de Aquino, en la edición latina alemana de las obras de Tomás, vol. 23 (1954), pp. 254-264.

modo oculto, están situados gratuitamente por Dios en una relación íntima con la luz de la revelación—, muchos aspectos del denonimado *a priori* religioso en el ámbito extracristiano, y descrito en las experiencias religiosas, tienen que estar influenciados de hecho por la gracia.

¿Hasta qué punto lo estarán en general y en cada caso concreto? La respuesta se sustrae a la constatación científica y, por consiguiente, es posible que, en este terreno, la filosofía reclame como objeto propio suyo cosas que ocultamente pertenecen ya al ámbito de la teología, y que, lógicamente, la filosofía religiosa sostenga que la realidad cristiana es un caso particular del concepto genérico (humano e histórico) de revelación divina y que todos sus datos son simples detalles de un esquema general. En realidad, desde una perspectiva cristiana, cabe conceder sin más, e incluso dar por sentado, que la luz religiosa interior de las almas que buscan a Dios en las formas históricas de las religiones extrabíblicas sea la misma luz que brilla en los corazones de los creyentes. ¿Por qué una religión mítica, un sistema filosófico religioso, una vía mística de aproximación a Dios no van a estar tocados de esta luz interior y no la van a reflejar a su vez sobre quien tiene la luz en sí? ¿Por qué no podría haber una aproximación a Dios a través de creaciones y formas que de por sí emanan del hombre? Más aún, los fundadores de religiones, los reformadores religiosos, los poetas, los pensadores y los místicos ¿no habrán proyectado sus realizaciones tanto personales como sociales, al menos en parte, bajo el influjo de la luz teológica, a priori?

A partir del pensamiento cristiano no cabe oponer ninguna objeción seria a esta hipótesis. Incluso se podría encontrar en las creaciones de la religión, de la filosofía y del arte extracristianos ciertos momentos que atestiguan más o menos claramente la obediencia a la luz del Dios que se revela. Estas creaciones, en cuanto testimonios del hombre religioso y hasta cierto punto creyente (aunque sea latentemente) difieren de las cristianas, que son testimonio de Dios mismo en la historia, sobre todo en el caso de Cristo, que *en cuanto* figura histórica reclama para sí la fe, cosa que nunca ha hecho, ni hará ni podrá hacer ningún fundador de religión, pensador o artista que se entienda a sí mismo como alguien que obedece a la luz eterna. Sus discípulos, siguiendo las leyes de la imaginación mítica, podrán insertarlo en el mito por él creado y trocar la referencia a la luz divina, que el sabio, el maestro, el iniciado realiza en base a su propia experiencia, en una referencia a su persona. Si añadimos la dificultad que entraña distinguir subjetivamente una inspiración estética, con su necesario impulso hacia la forma, de una inspiración religiosa, orientada necesariamente a un dictado o a una misión modélica

cualquiera, y la dificultad aún mayor de distinguir entre el factor inspirador de una experiencia religiosa del ser en su totalidad, y la experiencia divina directa, hay que disculpar a los grandes creadores religiosos cuando se entienden a sí mismos como depositarios de la revelación, como profetas y elegidos, como «encarnaciones» de la luz divina. Con las muchedumbres que les siguen hay que tener idéntica consideración: ¿por qué no podrían a través de sus creaciones religiosas llenas de luz divina encontrar un camino hacia la luz que experimentan en sí mismas de un modo oscuro e inconcreto? En la gran controversia sobre los ritos y conceptos religiosos malabares y chinos, sostenida entre los misioneros cristianos, no se trataba de cuestiones puramente externas, sino justamente de la pregunta que hemos planteado. Simplificando, se dió a aquellas formas religiosas indígenas el nombre de religión natural. Lo eran en su forma externa, pero se llegó más lejos al pensar que eran también susceptibles de «bautismo» en algunos rasgos esenciales.

Tales «bautismos» se repiten a lo largo de la historia cristiana e imponen una serie de reflexiones y precauciones que vamos a indicar. La forma expresiva de la auténtica luz divina puede haberse indebidamente oscurecido y a menudo no filtrar sino un débil resplandor, siendo, acaso, causa de ello el corazón pervertido del pecador, en su arrogancia y concupiscencia. La alegría ante el mito y su forma, cerrada estéticamente en sí misma, puede asfixiar la luz de Dios, y la aureola que envuelve a una forma puede proceder también del espíritu antidivino de este mundo y del inframundo. Precisamente donde el hombre debiera sumergirse en una actitud de entrega pura y serena a Dios, la empresa puede adquirir caracteres de una técnica que se aprende y se domina, y con la que la redención divina es sustituida por la autorredención titánica del hombre. Las creaciones originariamente puras pueden ser aprovechadas por potencias espirituales y mundanas para sus propios fines, cambiándolas de signo, por así decirlo; y, sobre todo, una intuición originariamente pura de la luz divina puede revestirse de esquemas y métodos de un nivel inferior: el esquema y método, por ejemplo, muy natural, con el que la criatura pretende abordar la esfera divina borrando sus propios límites y, por ende, por un autoanonadamiento, de suerte que la experiencia de la realidad del Dios ilimitado implica la negación y la muerte de todos los límites y formas mundanos. Todos estos oscurecimientos de la luz inspirada, y muchos más, muestran al que se encuentra con la forma cristiana hasta qué punto la luz divina de la fe está interiormente ordenada a una forma divina de la revelación, y hasta qué punto cabe construir en el plano de la revelación la síntesis que en el plano del conocimiento

natural corresponde, según la doctrina del Aquinate, al encuentro entre la sensibilidad y la luz del intelecto. Si la luz del ser del entendimiento agente sólo puede llegar a lo dado a través de la *conversio ad phantasma*, del mismo modo, la luz suprema de Dios sólo alcanza el dato cuando cae no sobre una manifestación mundana cualquiera (aunque se trate del refugio protector del alma y de su experiencia interior), sino sobre aquella que la luz misma ha configurado para mostrarse verdaderamente en ella. Esta «forma de las formas» habrá de acreditar su carácter privilegiado. En cuanto manifestación propia de Dios, habrá de diferenciarse cualitativamente de todas las creaciones de la fantasía religiosa, por sublimes y arrebatadoras que sean. Dios mismo habrá de asignarle un lugar destacado en el teatro de las manifestaciones, no sólo convirtiéndola en una forma objetivamente incontestable e inconfundible, sino también integrándola, con las formas que la rodean, en una forma global inimaginable e imposible de derivar de cualquier otra: el testimonio que Dios da de su Hijo no sólo se materializa en el mismo Jesucristo, sino también en la historia y en el tiempo salvíficos que de él proceden y a él conducen.

En la medida en que Cristo es el ente histórico que en su positividad (humana) hace presente de un modo insuperable el ser divino en el mundo, se convierte, cual instancia a la vez condenatoria y salvífica, en el canon de todas las demás formas religiosas de la humanidad. Este juicio y esta salvación le han sido garantizados intrínsecamente, en virtud de su misma existencia. El mismo no juzga, sino que salva, pero por el hecho de estar ahí es juicio para toda forma mundana (Jn 3, 17-19; 5, 29-30; 8, 15-16; 12, 47-48).

2. *El testimonio de Dios en la historia*

La plenitud del ser mundano se desarrolla y se representa en el cosmos de los entes. El hombre es el ente en quien esta plenitud se consuma y alcanza su verdadero ser. Justamente por eso, la plenitud absoluta del ser de Dios puede elegirlo como ente y recipiente en que revelar al mundo su plenitud interior. La *conversio Dei ad phantasma creaturae* es hasta tal punto la consumación interior de toda vida y forma mundanas que se supone y hay que presuponerla en todos los proyectos y tentativas religiosos. El ámbito de la realización efectiva permanece vacío, porque esta realización no puede ser imaginada por ninguna fantasía humana. Tanto en los mitos como en las filosofías, nos quedamos

con unas «manifestaciones» de Dios en el ámbito del mundo y de la humanidad o bien con el mundo y el hombre devaluados en mera «manifestación» de Dios. La unión de lo infinito con lo finito puede representarse a lo sumo de un modo dialéctico, en un proceso de propia superación. Para el creyente sólo se hace presente en toda su seriedad cuando en el Infinito y en el Unico se revela el misterio de la Trinidad, y este misterio se revela exclusivamente cuando Dios realiza lo mundanamente imposible. En Cristo encuentra su verificación definitivamente válida la luz interna de la fe y de la gracia, en cuanto que en él y sólo en él se hace visible una forma en la que todo se armoniza para la luz que contempla, forma que sólo podía armonizarse evidentemente a partir de Dios, y, por consiguiente, sólo podía ser reconocida en su armonía a partir de la luz de la fe.

La revelación de la historia de la salvación bíblica está puesta ante los ojos de la humanidad, situada en el centro del devenir histórico. Cualquier transeúnte ha de percibirla, por lo tanto, y descifrar su divino enigma de esfinge. Sus perfiles han sido trazados con tal maestría que no es posible corregir el más mínimo detalle. El peso de las distintas partes está tan bien distribuido que se equilibran en lo infinito y se resisten a cualquier modificación. El arte de Dios en el centro de la historia es irreprochable, y toda crítica a su obra maestra recae a su vez sobre los que la hacen. La simple luz de la razón no basta para iluminar esta obra, y se puede comprobar de un modo irrefutable que todo aquel que intenta dominarla mediante esta luz no le hace justicia. La luz divina de la fe, en cambio, ve esa forma tal como es, y de un modo tan palpable que la evidencia de la verdad de la cosa brilla en la cosa misma y a partir de ella. En presencia de esta luz es fácil demostrar que no se trata de una proyección de la fantasía religiosa creadora de mitos, sino de la obra maestra de la fantasía divina, que desafía a cualquier fantasía humana.

Lo decisivo es que esta forma se presenta a sí misma como la revelación de la profundidad interior de Dios, y no ya esencialmente a través de simples aseveraciones verbales, que más tarde podían haberle puesto en boca unos discípulos para divinizarla, sino a través de la figura de su existencia misma, a través de la perfecta correspondencia entre palabra y existencia, y, de un modo más profundo todavía, a través de la unidad incontestable e indisoluble del testimonio activo-pasivo: el Hijo da testimonio del Padre y, *en este mismo acto*, el Padre da testimonio del Hijo. Cristo, poniendo ante los hombres esta figura, se atreve con plena conciencia a proclamar el Ente que él es como la expresión válida y la palabra del ser de Dios mismo: «El que cree en mí, no cree en mí,

sino en el que me ha enviado, y el que me ve, ve al que me ha enviado» (Jn 12, 44-45). Puesto que ahora tratamos de la evidencia subjetiva, no vamos a hablar de momento sobre la proclamación presente en esta forma. Por ahora lo importante es que la evidencia de la luz de la fe resplandece en el objeto de la fe como evidencia objetiva.

No es la fuerza de la luz interior la que da a la forma histórica el apoyo necesario para mantenerse en pie, como ocurre con el mito, que vive de la fuerza de quienes lo forjan y creen en él, cual objetivación, quizá completamente justificada, de la pasión estético-religiosa. No es el amor del hombre a Dios el que se ha hecho una imagen de Dios para mejor poder amarlo en ella y a través de ella: la imagen se presenta a sí misma más bien como algo humanamente imposible de encontrar, como algo que sólo puede ser contemplado y comprendido como una creación del amor de Dios y, por consiguiente, creído solamente.

La cuestión central de la llamada «apologética» o «teología fundamental» es, pues, la cuestión de la visión de la forma, un problema estético. El desconocimiento de ésto ha hecho que esta rama de la teología se atrofiase en gran manera en los últimos cien años. Bajo el influjo de un concepto moderno y racionalista de la ciencia, las preguntas —«¿Cómo aparece ante los hombres la revelación de Dios en la historia? ¿Cómo se la percibe?»— han ido perdiendo progresivamente su posición central y se han desplazado hacia la periferia, formulándose ahora la cuestión del siguiente modo: «Ha aparecido un hombre que afirma ser Dios y en base a esta afirmación exige que creamos muchas verdades que él nos presenta y que no son verificables por la razón: ¿cómo se puede fundamentar su exigencia de autoridad de un modo que resulte satisfactorio para la razón?». Plantearse así la cuestión es meterse en un callejón sin salida y caer en un dilema insoluble, pues bien se cree a base de una certeza racional suficiente (y la fe no sería ya cristiana, pues no se apoya en la autoridad divina), o bien se cree en cristiano, renunciando a la certeza racional y basándose en meras probabilidades, (y la fe no sería ya auténticamente razonable). Nos encontramos, efectivamente, con una apologética que distingue entre un contenido no evidente que debe ser creído y el «signo» que aboga en pro de su verdad (y que siempre prueba demasiado o demasiado poco). Ahora bien, curiosamente, esta apologética no ve la forma que Dios pone ante nosotros de un modo inequívoco; pues, en efecto, no se puede considerar a Cristo como un «signo» entre otros. La más mínima idea de lo que es una forma debería prevenirnos contra tal identificación.

Pero tampoco sirve de mucho intentar evitar el dilema en cues-

tión, añadiendo el punto de vista del bien, que, ciertamente, siempre tuvieron en cuenta la antigua teología patrística y la escolástica, aunque dentro de una visión global de las cosas y sin las limitaciones impuestas por la época moderna. Agustín, por ejemplo, afirma que nosotros creemos a Cristo porque lleva en sí y es para nosotros el bien por antonomasia, y porque, al seguirle, encontramos la luz y la felicidad. De un modo similar, Tomás fundamenta la fe en el *appetitus boni repromissi,* en el ser atraído por el bien que colma plenamente los anhelos del hombre (*De ver* 14 a 1). Con ello queda abierta la dimensión existencial. La verdad de la revelación se verifica en la existencia humana del justo, que llega a su verdadero ser pasando de su estado de caída a su estado de autenticidad. No hay motivo necesario ninguno para objetar que este punto de vista es subjetivo y convierte a la revelación en mera función del yo creyente. Pero siempre se corre el peligro de subjetivismo cuando se enfrenta el punto de vista existencial con el «histórico-crítico» (con lo cual se acepta para la teología el concepto moderno de verdad y de ciencia) y se establece una contraposición entre el «Cristo de la fe» y el «Jesús histórico». Esta trágica dialéctica, de la que es víctima sobre todo la teología protestante, adolece justamente de lo mismo que la tendencia racionalista de la apologética católica: la falta de la dimensión de la visión estética. La figura que nos presenta la Escritura es disecada hasta tal punto por la «crítica histórica» que del organismo vivo sólo queda un conglomerado inerte de carne, sangre y huesos. Vemos así, en el campo de la teología, la misma incapacidad para contemplar la forma que afecta a la biología y a la psicología mecanicistas (en cualquiera de sus niveles) para comprender el fenómeno de la vida como una unidad. El talante profundamente triste, melancólico y abatido de estas teologías desgarradas entre ciencia y fe, e incapaces de ver nada y, por consiguiente, de convencer, expresa inequívocamente su profundo fracaso. Ambas tendencias permanecen prisioneras del formalismo kantiano, para el cual lo único dado es el «material» sensible, ordenado y elaborado por las formas categoriales o por los postulados e ideas.

Frente a todo ello, Pierre Rousselot dio un paso adelante muy significativo con la doctrina de los «ojos de la fe», cuyas bases sentó a partir de 1910[7]. Ya el título del artículo, que, tomado de los Padres, especialmente de Agustín, se remonta a la concepción bíblica de la fe, constituye una línea programática e indica la existencia de algo visible a la

---

[7] *Les yeux de la foi* en *Rech de Sc Rel I* (1910) pp. 241-259; 444-475. Artículos complementarios en la misma revista, años 1913, 1914.

fe y, más aún, que la fe cristiana consiste esencialmente en una capacidad de ver lo que Dios pone de manifiesto y que no puede verse sin la fe. Detrás de Rousselot están, por una parte, Tomás de Aquino[8], y, por otra, Blondel, con su concepción de la apertura dinámica del espíritu a la plenitud del ser. Sólo en este saber anticipador del ser es posible pensar racionalmente, querer y amar libremente. El espíritu que sabe del ser, sabe y ama en cada caso más de lo que puede expresar en fórmulas y en demostraciones lógicas. La mente es una fuerza sintética activa y el término de su acción es lo real. A través de esta acción supera de antemano todas las formas puramente conceptuales. Ahora bien, cuando se trata de interpretar a partir de una serie de signos la revelación sobrenatural de Dios en la historia, el espíritu buscador de sentido tiene necesidad de una luz gratuita y más elevada para sintetizar los signos. Para ver y entender los hechos como indicios de la revelación requiere una capacidad de ver, además de los signos, lo que éstos expresan, y tiene que situarse anticipadamente en el punto de convergencia donde devienen comprensibles. Dado que este punto de convergencia es sobrenautral y, por consiguiente, se sitúa en la esfera propiamente divina, es claro que el espíritu que investiga el sentido de los signos no lo captará (ni siquiera parcialmente) mientras busque este punto unificador en el ámbito de lo natural. No es así como podrá descifrar el significado de los signos. La luz de la gracia ha de venir en auxilio de esta incapacidad natural, reforzando y profundizando la facultad de ver. No será necesario que muestre nuevos indicios, ni que compense la insuficiencia de los argumentos «científicos». La gracia otorga más bien la vista, hace que el ojo se adapte al objeto mostrado. Bajo el influjo de Newman (a quien tenía en gran aprecio) y de su *illative sense,* Rousselot calificó preferentemente su método de inductivo. Al igual que en la teoría de Newman, de la convergencia de los indicios la mente infiere la conclusión, que se le impone con evidencia. Lo mismo que en el proceso inductivo se ve súbitamente la ordenación de un caso particular o de varios en una ley general, así también se polarizan los signos de revelación alrededor del centro, que se percibe a la luz de la fe. Por consiguiente, el acto de fe es racional en el momento mismo en que se realiza como tal. Hasta qué punto cada creyente pueda justificar racional y reflexivamente su visión, es algo secundario. El acto de fe no recibe su racionalidad central de una acción antecedente de la pura razón, ni puede recibirla, porque la racionalidad brota precisamente

[8] Cfr. su importante obra *L'intellectualisme de S. Thomas*, París Beauchesne 1936 (3ª ed.), (con una introducción de Léonce Grandmaison).

en el mismo acto de fe. Esta dinámica sólo puede tener lugar dentro de la orientación global del hombre a Dios y, por consiguiente, en un contexto existencial que implica la razón, la voluntad, la libertad y el amor. Lo que convierte al hombre y le capacita para este movimiento existencial hacia Dios es la gracia, que comunica al que está en camino el sentido de lo divino y de su revelación en la historia. La luz interior de la fe y la revelación histórica se encuentran, se reconocen y se refuerzan recíprocamente. Lo importante para Rousselot es que la síntesis activa de los signos de la revelación y la luz que la hace posible se inscriban realmente en el *appetitus entis* natural y, por lo tanto, que lo que se percibe en Cristo pueda ser contemplado y comprendido esencialmente en el camino de la autorrealización del espíritu que tiende hacia Dios como es en sí, y, en consecuencia, como la expresión auténtica del ser mismo de Dios.

Se sabe el gran impacto que causó la obra de Rousselot. Por mucho que su concepción pueda mejorarse o matizarse en algunos puntos, una cosa es cierta: su influjo fue decisivo[9]. En el presente contexto nos limitaremos a hacer notar que Rousselot, a pesar de haber visto las cosas con justeza, permanece siempre, tanto en su modo de expresarse como en sus hábitos mentales, demasiado próximo al kantismo que quiso superar. También él habla de «signos» en lugar de hablar de la forma. Para él, la actividad sintetizadora continúa siendo de modo unilateral una actividad de la dinámica subjetiva sostenida por la gracia. La evidencia objetiva de la forma de la revelación ejerce una influencia muy limitada en esta síntesis. Indudablemente es verdad que la evidencia objetiva sólo puede percibirla un espíritu preparado y sintonizado, y que se pueden describir las condiciones subjetivas de posibilidad de esta percepción haciendo uso de las categorías kantianas. No obstante, la actividad sistematizadora activo-constructiva no debe supravalorarse en detrimento del poder de Dios que se expresa a sí mismo y se impone a través de su testimonio histórico. En el Evangelio, la capacidad de creer de los discípulos es totalmente sostenida y operada por la persona reveladora de Jesús. No observamos el menor vestigio de una facultad creadora de mitos, mitificadora. La capacidad de encontrar el punto sintético objetivo está reducida a cero, porque la imposibilidad de imaginarse un Jesús, su originalidad radical, frisa en lo infinito, y a partir de ella se opera todo asentimiento y toda sumisión.

9 Cfr. la exposición histórica de Aubert, *o.c.*, pp. 451 ss, 689 ss.

Nos situamos así en el polo opuesto de la tendencia modernista que, como hemos dicho, lleva al extremo la concepción subjetivo-existencial de la luz de la gracia que aparece en Tomás de Aquino. En modo alguno es cierto (como quizá podría dar la impresión en un primer momento la concepción tomista) que los artículos de la fe sólo constituyan, por así decirlo, el «momento material» (al igual que la sensibilidad provee el material que ha de ser elaborado por el entendimiento), mientras que la luz de la fe englobaría el contenido total de la fe de un modo potencial e implícito y lo desarrollaría progresivamente en los diversos artículos. Ocurre más bien que la disposición de la luz interior necesita absolutamente de la forma objetiva de la revelación (de ésta y no de las formulaciones dogmáticas concretas) para encontrar su contenido propio. Para el modernismo, los dogmas sólo son formas cristalizadas de la relación existencial con Dios a través de la fe; son intuiciones y necesidades religiosas vitales del hombre, válidas en cuanto estimulan lo existencial, y perjudiciales en cuanto dejan de ser algo vital y degeneran en fórmulas petrificadas y muertas. El proceso de cristalización y de degeneración es función del sujeto religioso, que con su vida produce los dogmas y los abandona, de la misma manera que la fantasía religiosa creadora de mitos inventó formas religiosas que, una vez agotadas, superó y dejó tras de sí. Una teología que exija la desmitologización del evangelio presupone en su ideología que la forma del evangelio posee una estructura tan limitada como las formas míticas de cualquier otra religión de la humanidad y que, por consiguiente, el contenido de la revelación situado tras la forma mítica tiene una existencia tan escondida y subjetiva como la del sujeto creyente. Por este motivo, también, el sujeto creído y escondido estaría siempre a punto de convertirse en el sujeto creyente, desapareciendo en él. Los supuestos filosófico-vitales del modernismo, al igual que los teólogo-existenciales del protestantismo, son hijos del mismo espíritu y del mismo siglo.

La reflexión sobre el acto estético puede ayudarnos también aquí, si se la comprende en toda su amplitud y profundidad. A primera vista, la ciencia del arte puede dar la impresión de ser una acumulación material de las cosas que en general se consideran bellas, porque el juicio subjetivo del gusto sobre lo bello parece sujeto a oscilaciones extremas. Los jóvenes, sobre todo, experimentan con singular fuerza este aspecto subjetivo y se sienten inclinados a generalizarlo. Como todavía no se han formado ningún criterio objetivo para la evaluación de las obras de arte, ni han aprendido a distinguirlas viendo y escuchando, les sirve de guía el «entusiasmo» propio de su edad. Se encuentran o se ponen en una dis-

posición anímica, en un estado de vibración interior que les transfigura la naturaleza, el arte, la amistad, el amor, y que, como un estupefaciente cuya acción desaparece una vez utilizado, les comunica la experiencia de lo bello. Los que continúan durante toda la vida aferrados a esta idea del subjetivismo del gusto, puede decirse que no han salido de los años juveniles. Lo propio del hombre que madura es hacerse progresivamente, por una formación del alma acorde a las imágenes de lo objetivamente bello, con el arte del discernimiento, es decir, de la percepción de lo bello en sí. En el proceso de su formación pone cada vez más al servicio de la percepción objetiva los momentos subjetivos de la percepción, de los que indudablemente forman también parte el estado anímico y la fantasía. Sin dificultad ninguna llega el contemplador maduro del arte a razonar su juicio sobre una obra maestra y a ilustrarla con un amplio bagaje conceptual. Por eso, al proceso de la formación (*Prozess der Ausbildung*), en que las imágenes objetivas se asimilan de fuera hacia adentro, habría que llamarle más bien información (*Einbildung*), mientras que a la capacidad de información (*Einbildungskraft*) con que se proyectan de dentro hacia afuera, habría que llamarle más bien capacidad de formación (*Ausbildungskraft*)[10].

También la mirada filosófica sobre las cosas, que parece tan profunda en la actitud totalizadora de la juventud, pues por vez primera topan sus ojos con el milagro del ser en toda su lozanía, ha de ejercitarse poco a poco —manteniendo el *thaumazein* juvenil— pasando de un sentimiento global a la visión del ser alcanzada en el abandono de sí. Ahora bien, como la luz de la fe, en cuanto capacidad de encontrar lo divino, se otorga y se infunde, por una parte, como gracia, y se inserta, por otra, en el *a priori* central del espíritu de un modo fundamentalmente conforme a la naturaleza humana, que contempla la realidad en el marco de lo sensible, es evidente que la posibilidad fundamental de la fe le está dada de antemano al creyente y está ya dispuesta en él. Pero no es menos evidente que ésto no exime en modo alguno del esfuerzo necesario para examinar la forma auténtica de lo que debe creerse y para asimilarla existenciamente una vez encontrada. El poder sintetizador de la «facultad» activa de la fe (como *habitus* y *virtus fidei*) no radica primariamente en el creyente mismo, sino en Dios que, al revelarse, inhabita en el creyente, haciéndole partícipe de su luz y de su acto. El creyente experimenta

10 *Einbildung* significa imaginación y *Ausbildung* formación. Los prefijos *ein* y *aus* matizan la raíz *bilden* (formar, juzgar) y el autor acude a ellos para ilustrar su idea del acto estético (N.d.t.).

esta realidad paradójica justamente en el encuentro con la forma de la fe en la historia, en la que por primera vez se enfrenta realmente con Dios. La fuerza que capacita al cristiano para realizar su acto sintetizador la encuentra, en Jesucristo («una fuerza salía de él»), en quien puede creer en cuanto que Jesucristo mismo viene en auxilio de su incredulidad, no sólo ayudándole en el *initium fidei*, sino otorgándole la fe. El centro continúa estando en Cristo, y al decir centro no nos referimos simplemente al centro del objeto, sin el cual el acto no se sostendría, sino también al centro del acto, sin el cual el objeto jamás sería alcanzado. A Dios se le conoce sólo a través de Dios. La fe, junto con la esperanza y la caridad, es vida divina infusa en nosotros y esta vida no está separada de la vida eterna de Dios (como ocurre en el orden de la creación), sino que atrae y reintegra en ella a la criatura que se había separado.

Así aparece con toda claridad cómo la fe en cuanto acto (lo que llamábamos el *a priori* teológico de la luz de la fe) y el aspecto objetivo de la misma (la percepción de Cristo como epifanía de Dios) se pueden distinguir, pero no separar. Si todo aquel que desde fuera del cristianismo participa de esta luz interior de la fe, sólo la comparte por la mediación objetiva de la vida, muerte y resurrección redentoras de Jesucristo, *a fortiori* el cristiano creyente sólo deviene subjetivamente consciente y seguro de su fe contemplando a Jesucristo. En tanto considere la fe como una posibilidad, todavía no cree, reflexiona simplemente si atreverse o no a dar el salto de la fe. Se atreverá sólo cuando la evidencia de la credibilidad de Jesús como manifestación de Dios sobrepase de tal manera la simple «posibilidad» que lo aún no plenamente realizado en él se convierta en acontecimiento al ponerse en manos de Jesucristo, único que puede venir en ayuda de su incredulidad. Por consiguiente, es imposible abstraer sencillamente esta estructura objetiva de la fe, perteneciente para todo cristiano al objeto de su fe, del análisis de su aspecto consciente, y descubrir éste como un proceso puramente psicológico.

Se puede objetar (como lo hace sobre todo la tesis jesuítica contraria a la tomista) que la luz de la fe, en cuanto participación de la naturaleza y de la verdad divinas, en cuanto elevación óntica del hombre y ordenación del mismo a la visión de Dios, es en sí misma un misterio de la fe y que no aflora a la esfera de la conciencia o sólo lo hace de un modo totalmente inadecuado. A su vez, la concepción agustiniano-tomista replicaría (partiendo de la analogía entre la luz de la razón y la luz de la fe) que la *lumen fidei* (como el *intellectus agens*) nunca puede ser objetivada como tal, pues sólo brilla en la realización misma del acto o del conocimiento de la fe orientado hacia el objeto. Pero en ésto fe y conoci-

miento divergen. Mientras que, en el acto del conocimiento, lo que brilla en la *conversio ad phantasma* es la luz del ser que se halla en «potencia» en el *intellectus agens*, en la conversión del hombre a Cristo no brilla su propio poder de creer, sino el poder de Cristo de hacer participar de su luz y de su fuerza a aquel que no es capaz de ello. La luz del ser envuelve al sujeto y al objeto y es, en el acto, su identidad superior. La luz de la fe emana del objeto que se revela al sujeto y lo lleva más allá de sí mismo (de lo contrario no sería fe) a la esfera del objeto. En este punto habría que tener sumo cuidado con las comparaciones vitalistas, que dan la impresión de que, en el acto de fe, sujeto y objeto nadan en el medio común de la «vida divina», y conviene prestar la máxima atención a la unilateralidad (persistente y fundada en el acontecimiento de Cristo) del acto por el cual Dios se comunica a sí mismo en Jesucristo, acto que sólo puede entenderse en categorías personalistas. Esta unilateralidad no hay que interpretarla en un sentido protestante extremo y extrinsecita, como si la fe y la justificación inherentes a la fe fueran «externas» al hombre y se le «imputasen» sólo jurídicamente. La participación que procede de Dios es sumamente eficaz. Dios consigue lo que quiere, como en los milagros del evangelio: los ciegos ven, los sordos oyen, los muertos resucitan y viven. Y el que está espiritualmente muerto, resucita a la vida de Dios en él. «En él» significa que el resucitado vive, pero de tal manera que es Dios quien vive en él. Vive subjetivamente porque el Dios objetivo, que no es él, vive en él.

El hombre se convence de la objetividad de la fe por el hecho de que Dios se le manifiesta exteriormente, en la historia. Como no puede disolver esta forma objetiva asimilándosela de un modo interior y existencial, ni puede volatilizar nunca al Jesús de la historia para convertirlo en un mero Cristo de la fe, tiene que dejarse llevar de la extroversión frente a la forma histórica de Dios a la extroversión fundamental frente a Dios, propia de la actitud de fe. No se trata, pues, de adoptar frente a la forma histórica una actitud «histórico-crítica», y frente al contenido de la fe una actitud pietista e intimista. En efecto, el Jesús de la historia no es un mero signo, sino una forma, la forma decisiva de Dios en el mundo, que se distingue de todas las demás formas mundanas e imágenes estéticas por ser el modelo mismo, que «tiene en sí la vida» (Jn 5, 26), y comunicar el ser en cuestión a los copartícipes únicamente a través de sí mismo y en sí mismo. Hemos de tener presente que desde el punto de vista cristiano es imposible distinguir entre el acto de revelación de Dios y el contenido de esta revelación, que es a la vez, inseparablemente, la vida intradivina y la forma de Jesucristo. En efecto, la palabra de

Dios no sólo es la divinidad, que se expresa y se revela en la Trinidad (en la esfera de la eternidad) y en la economía de la salvación (en el ámbito de la temporalidad), sino también el hombre Jesucristo, que es su encarnación. El es su palabra en cuanto «carne». En su totalidad humana, en la figura viva en que existe, es actualización o presencialización de la palabra de Dios.

Pero hay que cuidarse bien de considerar esta relación como pura paradoja para la razón y desplazar consecuentemente el núcleo de lo cristiano al ámbito de lo meramente invisible. La percepción de la forma espiritual intramundana ofrece una analogía tanto más significativa cuanto que la trascendencia del hombre sobre sí, que en ella se alcanza, está siempre condicionada de antemano ocultamente por un *a priori* religioso, más aún, teológico, y, por lo mismo, no le es absolutamente desconocida. Consideremos al respecto el caso de un joven que se entusiasma por la doctrina de Lao-Tsé. Para entusiasmarse tiene que vislumbrar algo de la doctrina laotsiana. Una comprensión gramatical de las sentencias no basta. La intuición arrancará de dos cabos: un toque íntimo de naturaleza casi irracional y una excitación anímica externa. Las dos cosas brotan de lo que Kierkegaard llama el estadio estético. Si, una vez estimulado, el joven quiere asimilar realmente la doctrina, habrá de trascender el mero toque y realizar en sí mismo la verdad que se le ofrece. Para ello habrá de dar un crédito que no sólo procede de la «anticipación» de su imaginación creadora y de su razón sino de toda su persona, y comprender que, para entender la verdad, ha de realizarla vitalmente y que sólo así se convertirá en «discípulo». Se compromete, pues, y se entrega al «camino». Pero pronto llegará a una encrucijada. Puede tomar la doctrina como franquicia de sus posibilidades más propias y considerar al maestro como un mediador que le ayuda a encontrarse a sí mismo a la manera socrática. Reconociéndole como genio del orden que fuere, como suprema realización de la naturaleza humana, en la que también él participa plenamente, y embriagado de entusiasmo ante la obra genial, exclamará: «¡Qué cosa más sublime somos los hombres!». Pero puede también conocer en la doctrina del maestro algo que le supera absolutamente, algo que le falta y le muestra su impotencia, y entonces postulará del maestro y de su doctrina un poder que está totalmente fuera de su propio alcance. Así, muchos discípulos de la sabiduría hindú están convencidos de que sólo a través de la mediación de un *gurú,* de cuyo poder superior ni pueden ni quieren prescindir, alcanzarán lo que deja entrever su doctrina. No tratan, pues, solamente de transformar su vida a partir de un impulso exterior y bajo el estímulo creado por un ejemplo digno de imitar. Tratan

más bien de trascenderse a base del poder del maestro y su doctrina, trascendiendo también maestro y doctrina.

Cuando Kierkegaard describe las sucesivas etapas de la existencia desde la anticipación estética y romántica de la totalidad hasta la ética, donde el sujeto toma en serio la existencia y, por una parte, aprende la fidelidad (conyugal, trascendente) mientras, por otra, comprende que el individuo es insustituible ante Dios (Sócrates sólo puede ser una «partera»), para encontrar finalmente a Jesucristo en el estadio religioso, en el pleno estar-a-solas con Dios, en estos diferentes estadios echamos de menos (lo cual es significativo) la analogía anteriormente señalada, y con ella el momento de la forma que comporta lo cristiano. En el punto decisivo, entre Sócrates y Cristo sólo existe una contraposición, pues Sócrates remite a la verdad que no es él, mientras que Cristo es la verdad y la comunica comunicándose. Contra esta tesis, Hamann, en su *Sokratische Denkwürdigkeiten,* elabora la analogía positiva entre Sócrates y Cristo: Sócrates es parangonable a Cristo en la medida en que subordinó su existencia (creyendo y amando hasta la locura) al *daimon* presente en él, y remitió a lo divino en cuanto que él mismo fue permeable a lo divino. Lo mismo habría que decir de Buda o de Lao-Tsé, de cuyas doctrinas (realmente vividas) ha surgido el Zen, consistente esencialmente en iniciar de un modo práctico a trascender la propia conciencia, en hacer del espíritu finito el recipiente de lo infinito, en convertirlo en una flauta a través de la cual sople la inspiración, en educar al espíritu en la renuncia a los propios propósitos, a fin de realizar los designios del infinito.

Evidentemente, nos movemos aquí en una zona de penumbra altamente peligrosa, que acompaña siempre a las formas históricas concretas de tales doctrinas y prácticas. En efecto, cuando la doctrina (primero en el maestro y luego en el discípulo) es técnica, la paradoja llega hasta la autosupresión: búsqueda premeditada de la impremeditación, conquista violenta —con o sin maestro— de la esfera de la gracia. Cuando Hofmannsthal dice:

> «Querubín y supremo señor es nuestro espíritu.
> No habita en nosotros, tiene su sede en las altas estrellas
> y nos deja tremendamente huérfanos:
> pero es fuego escondido en lo más íntimo de nuestro ser
> —así presentía yo cuando hallé el sueño—
> y habla con los fuegos de aquella lejanía
> y vive en mí como yo en mi mano»,

el *daimon* es precisamente «nuestro espíritu», y la poesía lleva el significativo título de «Sueño de magia sublime». Sin embargo, esta ambigüe-

dad sólo va unida de hecho, no necesariamente, a la comparación que nosotros tomamos aquí como tal, no como un estadio previo a recorrer para llegar a lo cristiano. Lo que pretendemos aclarar, más allá de Kierkegaard, es lo siguiente. Es propio de la forma de la existencia humana y, por consiguiente, es intrínsecamente adecuado y comprensible al hombre, entregar la existencia al seguimiento de otra existencia (y de su doctrina) que se le presente como permeable a Dios. Y no se trata sólo, como analógicamente suele decirse, de «embarcarse en una doctrina», «de tomar la barca de la salvación» de la que nos habla un hombre experimentado, porque le ha sido útil y eficaz y le ha ido bien. Puede ser que la doctrina sea puro remitirse a un personaje «santo», pletórico de Dios y portador de Dios, de suerte que se convierta para los discípulos en una especie de sacramento.

La posibilidad de que el ser absoluto se haga visible en un ente privilegiado no puede rechazarla *a limine* la filosofía, so pena de situarse por debajo del plano de la religión («natural») o disolverla desde una perspectiva escolástica, racionalista. Porfirio percibió esta posibilidad en su maestro Plotino y la mantuvo en su propio pensamiento, aunque adoleciera de la tendencia (tan enérgicamente censurada por Agustín) de dejar lo «sacramental» a la deriva de lo «teúrgico». Esta situación límite de la religión natural exige, por parte cristiana, un cuidadoso discernimiento espiritual y la discreción de espíritus presupone la posibilidad del no y del sí.

¿Cómo se distingue esta forma de fe de la cristiana? Gracias a la palabra de Dios, al testimonio de Dios en Jesucristo. A través de la cualidad de esta palabra (que se acredita a sí misma) y de su carácter inconfundible, del que hablaremos más tarde. Por el hecho de que en el caso cristiano no se trata de un hombre «transparente a Dios», que da a conocer la sabiduría por él experimentada, sino de un hombre por cuya boca habla la autoridad divina en persona. No es difícil demostrar que un sujeto «pletórico de Dios» que usurpara la autoridad divina se contradiría a sí mismo y negaría su experiencia religiosa. Por consiguiente, una forma autorrepresentativa y no heterorrepresentativa es estructural y radicalmente distinta. Dentro de la máxima aproximación posible se da la máxima separación. El hombre situado ante el fenómeno Cristo *ve* a la vez ambas cosas: la proximidad y la distancia. Ambas pertenecen al contorno de esta figura y son plenamente visibles para una mirada imparcial. Si alguien es incapaz de verlo, quien lo ve puede mostrar con exactitud por qué el invidente no acierta a verlo. Puede asimismo mostrar que hablar de «perspectivas» a propósito de Cristo es indicio de no

«ver» realmente. Cuando se contempla la figura de Cristo, ¿no será posible considerarlo como «maestro de sabiduría» como lo fueron Buda y Sócrates? Será posible, pero a condición de comprobar la distancia todavía mayor que los separa.

La analogía con el discípulo de Lao-Tsé puede ayudarnos también a refutar una objeción bastante corriente que se plantea del siguiente modo. La visión de la forma presupone que ésta es abarcable por la mirada. Su contorno, su relieve, la relación entre sus medidas y peso, sus colores y sus sonidos, todos estos elementos de la forma han de desplegarse simétricamente a lo visto de los sentidos y de las facultades espirituales que llevan a cabo la percepción. Por ejemplo, basta no percibir un solo tono en un motivo musical para que el juicio recto sobre la forma sonora sea imposible. Y ¿cómo hablar de la forma de Cristo cuando sus elementos mayores, lo esencial, su divinidad y todos los misterios a ella anexos, permanecen ocultos e incomprensibles en su sentido más profundo?

Comenzaremos por responder que el propósito primero y más importante del Dios que se revela es precisamente revelarse realmente, hacerse comprensible al mundo en la medida de lo posible. Si el primer propósito fuese obligar al creyente a afirmar una serie de verdades incomprensibles, sería un despropósito, indigno de Dios y contradictorio con el concepto de revelación. Ciertamente, si Dios ha de manifestarse en su ser divino, ha de manifestarse en su eterna incomprensibilidad; *si comprehendis, non est Deus*. Pero tal incomprensibilidad no ha de entenderse en el sentido de una propiedad negativa de lo desconocido sino como una cualidad positiva de lo conocido y, como tal, realmente visto y comprendido. Cuanto mejor conocemos y comprendemos una gran obra de arte, tanto más concretamente brilla su «incomprensible» genialidad. Jamás nos elevamos por encima de lo que reconocemos como esencialmente superior a nosotros. Lo mismo ocurrirá cuando un día estemos ante Dios en la *visio beatifica*, pues entonces *veremos* que Dios es cada vez más grande.

Ya la forma de un hombre al que amamos y que nos es familiar permanecer siempre inabarcable para nosotros y, si amamos, rechazaremos con indignación el ofrecimiento de una visión panorámica que suprimiese su misterio. Cuando evocamos o nos evocan la forma de Goethe, ¡cómo creemos entenderla y, sin embargo, cuán conscientes somos del misterio que la envuelve! Pues bien, ¡cuánto más válido será ésto en el caso de la forma en que Dios quiere revelársenos! No nos engañamos (porque Dios no quiere engañarnos) cuando creemos y afirmamos interpretar correctamente los contornos de esta forma y entender lo que quiere expre-

sar. Que es comprensible, la forma misma lo da a entender suficientemente e invita a los hombres a esforzarse por comprenderla. Se ofreció a las miradas de la humanidad desde todos los ángulos posibles, y este gesto de automanifestación —que no tiene nada que ver con la publicidad— formó parte de su tarea fundamental de hacer a Dios accesible y manifiesto (Jn 1, 18). Es curioso que Jesús nunca exija a los discípulos creer en cosas que se sustraen simplemente a su comprensión. Hasta la Trinidad de Dios ha de serles accesible en su propia existencia. Incluso la resurrección de la carne ha de serles plausible en toda su gloria, y no sólo en el Tabor o en las apariciones del Señor después de la resurrección. Hasta el misterio totalmente invisible de la eucaristía ha de aparecerles como algo justificado, como una necesidad de la fe (en el sentido de Anselmo) en cuanto punto de convergencia de la promesa, de la actitud de buen pastor y del sacrificio voluntario de Cristo. De la relación entre los misterios invisibles y los misterios que devienen accesibles a través de la fe en Cristo hablaremos a continuación. Por ahora baste decir que el asentimiento de la fe a los misterios invisibles sólo se exige en tanto en cuanto están en conexión orgánica con la forma de la revelación contemplada, adquiriendo así, en el interior de esta figura, una visibilidad espiritual indirecta.

No debemos pensar que, en Cristo, descubrimos sólo unos aspectos del misterio, por así decirlo, mientras que otros (presumiblemente la mayoría) permanecen en la oscuridad. Cristo quiere darnos a conocer al Padre y a sí mismo no de un modo parcial sino total, es decir, en las relaciones esenciales del ser divino. Si, por el momento, los discípulos no comprenden mucho, el Espíritu Santo les introducirá en la verdad completa (Jn 16, 13). Si, ante la cruz, se quedan sin comprender nada, comprenderán después (Jn 13, 7), cuando les sea comunicado el Espíritu, que lo escruta todo, hasta los abismos de la divinidad (1 Co 2, 10). En virtud de la unción del Espíritu, «lo sabrán todo», «serán instruidos sobre todas las cosas» y «no necesitarán de más enseñanzas» (1 Jn 2, 20.27). En virtud de la unción podrán, por ejemplo, discernir con certeza si un espíritu es de Dios o no. Si bien un cristiano no puede «ver» al Espíritu Santo, es capaz no obstante de constatar con certeza que un santo dice palabras y hace cosas en el Espíritu, y, por consiguiente, puede distinguir el Espíritu Santo de un espíritu puramente natural o demoníaco.

Todo esto nos lleva a la conclusión de que también en el conocimiento de la fe, que no contempla abiertamente y en sí mismos los misterios de Dios, es posible una auténtica percepción de la forma. Podemos distinguir al respecto dos elementos estrechamente unidos: la com-

prensión de una cualidad irrepetible, que hay que atribuir especialmente a la luz de la fe y a su carácter sobrenatural, y la comprensión de una justeza intrínseca (que acredita esa cualidad y la revela), de una belleza objetiva, constatable, omniproporcionada. Por inextricables que sean sus relaciones, la perspectiva de ambas se abre siempre de nuevo y se vuelve siempre a ella. Una cosa remite a la otra y recíprocamente se corroboran. Por ejemplo, seleccionemos casi al azar algunas dimensiones emparejadas: la relación entre Jesús y el Padre con su distancia humana y la proximidad y unidad filial; la relación entre señor y siervo, majestad y humildad (majestad en la humillación y humildad en la exaltación); la relación siempre nueva entre promesa y cumplimiento, y, en ella, entre juicio y gracia, rechazo y elección; la relación entre maestro y discípulo, entre la sustitución vicaria total en la gracia y la copresencia, el ser tenido en cuenta asimismo por gracia; la relación de inocencia, que no se distancia de la culpa, sino que la asume por entero; la relación entre la justicia, que pone cada cosa en su lugar y la llama por su justo nombre, y la misericordia, que desplaza a todas las cosas de su sitio y transforma radicalmente todos los valores; la relación entre alegría y sufrimiento, entre despreocupación y ascesis; la relación con la historia realizada obedientemente y trascendida de un modo soberano. Todas estas relaciones están íntimamente unidas entre sí en un equilibrio perfecto y ágil no encoladas trabajosamente sino armonizadas de antemano en una unidad superior. Dan la singular certidumbre apriorística de que en este cosmos de relaciones se puede penetrar cada vez más profundamente y descubrir siempre nuevas conexiones y proporciones sin encontrar nunca una discordancia, un desequilibrio, un error de cálculo. El creyente no sólo cree ésto. Lo sabe con certeza. Lo ha leído en el fenómeno. Y Jesús mismo ha evocado conscientemente esta visión: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Jn 8, 46). ¿Dónde señalar pecado, deficiencia o fallo objetivo que eche por tierra su pretensión de ser el revelador del Padre?

Aquí podemos y debemos plantear una vez más la cuestión de los *praeambula fidei*. La percepción de la forma así descrita ¿precede *(prae)* al acto de fe? ¿O basta decir que en el acto de fe mismo se percibe la justeza de lo contemplado como supuesto lógico interior de la entrega de la fe? Indudablemente los discípulos tienen razón cuando dicen que creen porque han conocido y saben (Jn 16, 30). Pero se lo ha mostrado «no la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). El *prae* temporal ha de entenderse dinámicamente, es decir, como una comprensión incipiente de la forma de la revelación, que el hombre histórico-natural no puede ver ni conocer. Este tropieza constantemente

con la forma de la revelación, que requiere una explicación. La razón natural puede constatar muchas de las proporciones y armonías señaladas, de las cuales sólo puede inferir que son «cosas auténticas», sin atinar dónde está la verdadera clave del enigma. Más aún, la razón constatará que se trata, además, de «cosas religiosas»: Dios está en juego, es evidente que Jesús es un «hombre piadoso» y que sus dichos y afirmaciones sobre sí mismo no son la expresión de una *hybris*. La reproducción de la forma de la revelación en el espíritu humano es todavía imperfecta, incoativa, incompleta. Es algo esencialmente inconcluso. Pero el espíritu anticipa la solución de la fe por vía hipotética (γυμναστικῶς): ¿Qué apariencia tendría la forma afirmada por la fe cristiana? ¿Adquiriría plena transparencia? ¿Concordaría todo? ¿No habría quizá alguna otra hipótesis digna de tenerse en cuenta? La razón sólo puede colocar la clave de bóveda en la medida en que le es entregada en el acto de fe. No puede contemplar el fenómeno desde dentro y desde fuera a la vez. Querer ver el cristal de la ventana desde dentro significa ya creer. Considerada superficialmente, esta fe puede parecer al espíritu acostumbrado a las concatenaciones psicológicas una realización propia; pero si realiza el acto con seriedad, comprenderá en seguida que el ser-atraído por Dios y la superación de la propia impotencia mediante el poder de Cristo es una gracia, como lo es también la superación de todas las anticipaciones subjetivo-proyectivas del pensamiento y de la imaginación a través de una evidencia totalmente distinta, que emana de la cosa misma.

3. *Testimonio externo e interno*

Hay un momento en el que la luz interior de los «ojos de la fe» deviene una sola cosa con la luz exterior que brilla en Cristo, porque lo que en el hombre aspira y busca a Dios es apaciguado por la forma de la revelación del Hijo: «Hemos hallado...» (Jn 1, 45). «¿A quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna. Nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 68-69). «Nos basta» (Jn 14,8) con aquel que puede mostrarnos al Padre. Estas palabras del apóstol, por verdaderas que sean, no dejan de ser ingenuas, porque inconscientemente equivalen todavía a buscar signos al modo de los judíos, cuando la forma de la revelación ha colmado de sobra toda exigencia, porque su luz es tan sobreabundante que ante ella toda búsqueda subjetiva depone las armas: «'Le estás viendo. Es él, el que habla contigo'. Dijo él: 'creo, Señor, y se postró ante él'» (Jn 9, 37-38). Hay apaciguamiento donde Dios

se manifiesta a través del hombre Cristo y la entrega es superada por la acogida; donde el testimonio dado por el hombre a través de la fe es asumido por el testimonio que Dios da de sí mismo en Cristo, y que, en adelante, como «testimonio mayor», «es dado por Dios a favor de su Hijo» (1 Jn 5, 9-10) y «brilla» (2 Co 4, 6) en el corazón del creyente.

El creyente no puede concebir su respuesta a la luz del testimonio de Dios como otra palabra autónoma, yuxtapuesta a la palabra de Cristo, por más que nunca se le haya tomado tan personalmente, tan en serio y tan por entero, como cuando la pronunció. Sabe que ha sido asumido con su respuesta, que es la fe, en el testimonio trinitario (Jn 5, 36 s; 8, 16-18). Desde el momento en que comienza a ver con los ojos de la fe, deviene más y más consciente de que Dios tiene los ojos sobre él (Jn 1, 46-48; 1 Co 8, 3; 13, 12; Ga 4, 9; Flp 3, 12); desde el momento en que se decide a realizar su más elevada acción, se sabe alguien hecho por Dios (Ef 2, 10; Jn 6, 29). Debiéramos hablar al respecto de la *fides Christi*[11], de la fidelidad arquetípica de Dios en Cristo a su alianza con el hombre, que en la forma de la revelación de Cristo es la suprema fidelidad del hombre a la alianza con Dios, una actitud de tan ilimitada entrega y de tan profunda obediencia («Yo hago siempre lo que es de su agrado», Jn 8, 29), que el Padre no puede menos de tener todo su beneplácito en él (Mt 17, 5). Cristo, en cuanto testimonio recíproco de Padre e Hijo, es la alianza subsistente, y el creyente, que pronuncia su sí en este sí recíproco, se encuentra de antemano a sí mismo en el objeto de su fe. Encuentra realmente la propia luz de la fe en la luz de Cristo, y justamente por eso no en una proyección y objetivación míticas, sino en el arquetipo del que su propia fe es sólo una imagen. Así se corrobora una vez más que la luz de la fe brilla a partir del objeto de la fe y es el testimonio que sobrepasa al creyente y mediante el cual Dios se atestigua a sí mismo en Cristo.

Según eso, el encuentro entre el sujeto y el objeto de la fe hay que describirlo, en un primer momento, mediante categorías personales, para luego, en un segundo momento, acudir también a las transpersonales, porque el objeto sólo puede esclarecerse a la luz de las relaciones trinitarias.

Para la teología ha estado siempre bien claro que la entrega de la fe, en su realidad vital (la «fe muerta» es un producto residual y degradado, que en modo alguno puede servir de modelo a la fe) tiene su raíz

---

11 *Fides Christi* en *Sponsa Verbi. Theologische Skizzen,* vol. 2, Einsiedeln 1961, pp. 45-79.

en el amor. «¿Qué significa creer en él? Amar creyendo, entregarse a él creyendo y, creyendo, entrar a formar parte de él, ser incorporado a él» (Agustín, *In Joh* tr 29, 6). «El que cree en Cristo, ama a Cristo, pues si la fe no va acompañada de la esperanza y del amor se cree que existe Cristo, pero no se cree en Cristo» (*Serm* 144, 2). En el centro está el encuentro interpersonal. Abrahán, padre de todos los creyentes, encontró a Dios y se adhirió a él con anterioridad a cualquier rito o dogma, en la entrega sencilla de todo su ser, en la renuncia a todos sus planes, a todo su saber arrogante, y, en el sacrificio de Isaac, a toda supuesta comprensión de los caminos y de las promesas de Dios. Lo demás, como demostrará Pablo, viene después y está implícito en el primer encuentro (Rm 4). Este encuentro es lo más simple que suponerse pueda. No consta de partes, ni es difícil y complicado. Nada hay tan simple para el hombre como el acto de amor, que bien puede renunciar a toda reserva y preocupación cuando la entrega a la persona adorada es entregarse al mismo tiempo a la promesa de eterna bienaventuranza y, por consiguiente, a algo insuperable. Cuando el amado es Dios, la pérdida del terreno del yo de todo amor auténtico alcanza ese escalofrío sublime del abandono de sí que todo creyente ha de estar dispuesto a experimentar y que el místico experimenta realmente ya en esta vida como abandono del propio hogar en la noche oscura, como flecha ardiente que, disparada al centro del corazón, abre el centro del yo para allí implantar al tú[12].

Todas las dificultades teóricas y prácticas de la fe como acto intelectual se resuelven cuando se alcanza el plano más profundo del amor. Pero no de cualquier amor. No el que se da entre dos personas, que puede absolutizarse y volverse demoníaco, cuando lo finito se entrega infinitamente a lo finito, incluyendo su salvación eterna. Ni tampoco el amor filosófico de la criatura a Dios, que Tomás describe a modo de una gravitación óntica donde el todo atrae a la parte, lo infinito a lo finito, sin que quepa imaginarse, fuera del ámbito cristiano, cómo el todo, el infinito, no destruye con su peso la forma finita cuando la conciencia se autoabandona en el nirvana como gota que se pierde en el océano. Tiene que ser el amor cristiano que descansa en la unión hipostática de Cristo y conjuga dos realidades eternamente incompaginables por el hombre: el amor a un ente y el amor al ser.

En efecto, el ente que es Cristo hombre, a quien amamos, nos manifiesta la apertura del Ser absoluto como amor sustancial y nos dice

---

[12] Sobre el aspecto personal de la fe, cfr. además de Scheler (*Das Ewige im Menschen*, Leipzig 1954, 4ª ed.), J. Mouroux, *Je crois en toi*, París 1949.

con ello que también el mundo es intrínseca y estructuralmente amable, como trata de mostrarlo Agustín en la segunda parte del *De Trinitate*. El acto cristiano del amor eleva el acto filosófico del eros extático-intelectual plotiniano al Ser Primordial y lo cobija en el Ser Amor trinitario. El amor de Dios que se manifiesta en Cristo no sólo restablece el amor filosófico natural que estaba hipertrofiado por el pecado original universal de la obstinación, la soledad y la desesperación, justificando sus riesgos y descargándolo de objeciones y cavilaciones; además de eso, por la forma trinitaria de Cristo, lo eleva en un sentido que le hace estructuralmente tan único y tan filosóficamente irreductible como la misma unión hipostática, que es el fundamento de la fe cristiana. Filosóficamente, el acto de la persona finita que se acoge a la luz infinita del ser puede tomar el carácter de un reconocimiento y una confianza infinitos en el poder maternal y protector de la naturaleza, en el misterio del fundamento último que irradia, de un modo sobreabundante y con una bondad y belleza incomprensibles, en y sobre todos los seres. Este acto es digno de admiración, y los más grandes pensadores cristianos lo han reconocido siempre a pesar de todas las desfiguraciones apologéticas, pero es incapaz de convertirse en un acto de amor personal. Entre el amor personal que se da entre criaturas finitas y el amor ontológico al fundamento que sostiene todas las cosas, trascendiéndolas inefablemente, cabe en el mejor de los casos una especie de vínculo monista-panteísta, que puede considerarse como el proyecto más positivo y alcanzable de la religión y de la mística filosófico-naturales.

Es demasiado fácil afirmar en cristiano que el panteísmo es falso. Pero se olvida que la doctrina cristiana *no se arredra* ante el panteísmo como proyecto sistemático, sino que da un paso adelante en virtud de la libre revelación de Dios y lo libera de su contradicción interna. En contraste, reincidiría en el panteísmo el cristiano que interpretase el amor personal entre Dios y el hombre en Cristo según el esquema del amor personal-mundano entre los entes. Esta interpretación cristiana vulgar indujo a Scheler a buscar una síntesis entre el Dios de la metafísica y el de la religión personal: «El verdadero Dios no es tan vacío y tan rígido como el Dios de la metafísica. El verdadero Dios no es tan limitado y tan vivo como el Dios de la pura fe»[13]. Pero desde el punto de vista cristiano no se debiera hablar siquiera de esta «pura fe», pues la visión creyente de la forma de Cristo garantiza a todo creyente, implícita o explíci-

---

13 *Das Ewige im Menschen*, p. 138.

tamente, que el Padre eterno en su relación con el Hijo, el Dios trinitario que se revela en el Hijo, no es un «ente» al que puedan aplicarse unívocamente las categorías personalistas aplicables a la criatura, porque la «mayor desemejanza» incluida en la noción de analogía afecta también al concepto de persona. La formulación más simple del misterio del Ser trinitario pone de relieve con suficiente claridad su carácter analógico; y el misterio deja sentir su presencia en cada uno de los aspectos de la cristología e impide considerar a la persona divina en que Dios y hombre se unen hipostáticamente como desligada, por así decirlo, de la esencia trinitaria durante el tiempo de su existencia terrena. «Yo y el Padre somos uno. El que me ve a mí, ve al Padre». Esta frase, desde luego, no debe interpretarse en un sentido modalista, pues en el comportamiento personal del hombre Cristo con el Padre en el Espíritu Santo se revela realmente y con toda claridad una relación personal intradivina, pero muestra que la amplitud ilimitada y omnicomprehensiva del Padre trinitario reemplaza y sobrepasa al «abismo primordial» *(Urgrund)* filosófico-místico.

Ciertamente, muchos de los que captaron esta problemática, desde Orígenes, pasando por Mario Victorino, hasta Escoto Eriúgena y Eckhart, el *De non aliud* y el *De dato patris luminum* de Nicolás de Cusa, y Böhme y Hegel, trataron de resolverla demasiado ligeramente, dando a la respuesta un ropaje conceptual neoplatónico. Pero ésto no merma nada la legitimidad del deseo de alcanzar verdadera e inmediatamente en el encuentro amoroso personal de la fe la realidad última transpersonal-trinitaria. El *Tat twam asi* panteísta, que identifica sujeto y objeto en su última profundidad, sólo es resoluble en la unidad de Dios y del hombre en el Hijo, que es de consuno *ars divina mundi* y compendio real de la creación (3er libro del *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa) y en el Espíritu Santo, que procede de la unión entre el Padre y su Hijo encarnado y es de consuno espíritu de la revelación objetiva de Dios en Cristo y de la objetivación de la forma existencial de Cristo en la forma de la Iglesia, de sus ministerios, carismas y sacramentos, y espíritu de la subjetividad cristiana como fe, amor y esperanza, en el cual y sólo en el cual puede decirse *Kyrios Jesus* (1 Co 12, 13). Esta identidad, no del creyente con Cristo, pues la fe dice lo contrario, sino del Espíritu, que descansa en Cristo e irradia a partir de él, con el Espíritu que abre al pecador obstinado para, en contra de su voluntad pecaminosa y más allá de ella, unirlo con Cristo y en Cristo al Padre: esta identidad unificadora del Espíritu de Dios (entendida como obra ya del Espíritu, ya de la Trinidad entera) es el fundamento nunca ausente que posibilita el ac-

to de fe psicológico-consciente y, que, por lo mismo, no puede excluirse de su conciencia como irrelevante o inactual. «En tu luz vemos la luz».

Hasta qué punto la obra transpersonal y trinitaria de la revelación de Dios respeta y lleva a su plenitud la personalidad de la criatura, lo demuestra la ordenación de la libertad al Espíritu Santo, que en el punto mismo donde une el hombre a Cristo, le hace libre, eleva su libertad creada y esclava a libertad divina, liberada y soberana, a libertad de gracia que se le dona de verdad como algo que le pertenece y que ha de activar él mismo. Por eso, la donación divina encierra un momento de espera al asentimiento humano, un momento de rechazo posible, pues el individuo puede optar por la incredulidad. La visión de la revelación no es en modo alguno forzada. Al igual que el Jesús terreno se muestra con soberana libertad como Dios a quien quiere —y lo mismo hace después de la resurrección, con su humanidad transfigurada—, el hombre está también ante él con la libertad de verlo o no.

Ciertamente, hay en este punto misterios profundos en cuya consideración detallada no podemos entrar aquí. El hombre concreto no está ante la revelación como individuo aislado, y si, como dijimos anteriormente, un individuo puede verse a sí mismo y ver su sí prefigurado y representado realmente en Cristo, con más razón podrá ocurrir otro tanto con la realidad social de la Iglesia como esposa de Cristo, cuyo libre asentimiento a la unión nupcial sólo puede entenderse como don que previamente recibido se da. Es lo que acontece en el sí realmente vicario de todos los que creen y aman, inaugurado por María, madre y esposa. Las implicaciones del sí de cada cristiano creyente son tan necesarias y condicionan hasta tal punto el acto de fe más simple que su análisis comporta sin más el análisis teológico a que la dogmática eclesial somete las condiciones de posibilidad del conocimiento teológico, y, en este sentido, la dogmática puede ser considerada como la autocomprensión del acto de fe. En la medida en que el contenido del kerygma en cuanto doctrina del acontecimiento pascual no es sino transcripción verbalizada de la realidad, que son Jesús, Verbo hecho carne, muerto y resucitado por nosotros, y el creyente, cosepultado y corresucitado con Cristo, hay que presuponer la dogmática, para poder entender, de un modo realmente integral, el acto de fe. Pero no la dogmática expuesta desde la subjetividad del creyente, porque la fe, que es participación en la vida, muerte y resurrección históricas de Jesús, se conquista desde el objeto y, por consiguiente, sólo puede entenderse subjetivamente a través de una representación objetiva del objeto.

A su vez, la referencia intrínseca del sujeto creyente al objeto

no podrá explicarse sin incluir el aspecto social, la humanidad en su totalidad, la Iglesia. La Iglesia en su integridad orgánica incluye al Espíritu Santo, que es el medio fundante de la comunidad de vida, muerte y resurrección y no puede ser ni infra ni interpersonal (en tal caso no serviría de medio fundante de la participación), sino transpersonal y trinitario. El acto de fe subjetivo, que nunca habría podido construir el misterio trinitario a través de la autorreflexión, lo reconoce en seguida en el kerygma objetivo como la condición última de su posibilidad, más aún, como el fundamento último de su realidad. Todas las demás condiciones, como la encarnación del Verbo, su muerte y resurrección, la Iglesia, sus articulaciones, la vida cristiana, sólo son caminos que hacen posible esta profundidad y amplitud trinitarias de la fe. Todas las restantes condiciones están incluidas en el acontecimiento de la muerte y de la resurrección. Sólo lo trinitario engloba, en cuanto fundamento y fin, todo acontecimiento de la historia de la salvación. Utilizando un símil estético, diremos que toda forma bella es percibida como la expresión frágil y perecedera de una belleza supratemporal, que incluye en sí la muerte de lo bello y es capaz de asumirla, ya que la muerte pertenece también a la forma de manifestación de la belleza inmortal y la imprime verdaderamente en el espíritu que contempla.

4. *Forma y signo*

La forma de Jesucristo no aparece aislada ante la mirada del creyente. Al contrario, está indisolublemente inserta en un contexto de verdades que son el contenido de la predicación de Jesús y la sitúan de múltiples maneras, tanto histórica como dogmáticamente, en un conjunto de acontecimientos que en parte condicionan la persona histórica de Jesús y en parte son condicionados y desencadenados por ella; en un conjunto de verdades eclesiales mediadoras que se pretenden causadas por ella y quieren ser retrotraídas a ella, como su origen. La forma de Jesús sólo se percibe dentro de estos contextos, que para la mirada de la fe son inseparables de él, pues guardan con la forma percibida una íntima conexión ontológica. Una estatua puede ser colocada en cualquier espacio, una sinfonía ejecutada en cualquier sala de conciertos, una poesía de Goethe comprendida y saboreada sin necesidad de conocer su contexto biográfico. Pero la forma de Jesús no es separable del marco espacio-temporal en el que se sitúa. Es lo que es sólo en la medida en que, por una parte, lleva a su cumplimiento las promesas que hacen referencia a ella, y, por

otra, promete algo que cumplirá. A la fuerza horizontal con la que engloba los tiempos y domina los espacios «hasta los confines de la tierra», centrando en sí la historia del mundo, corresponde la fuerza vertical, con la que hace visible al Padre y, a través del testimonio que da del Padre, hace presente el testimonio del Padre en favor de él. Esta doble trascendencia cruzada de su forma, por la cual él es lo que es, plantea a aquel que le ve la necesidad de interpretarlo dentro de este espacio espiritual englobado por él.

1. Existen signos en su derredor que, o remiten a él (por ejemplo, la existencia del pueblo de Israel con su autocomprensión profético-mesiánica) y se hacen comprensibles a través de él, o parten de él (como sus propias palabras sobre su poder y su misterio), y cuya fuerza significativa y credibilidad dependen únicamente de él. Los signos que remiten a él proféticamente no necesitan ser creídos, porque el que realmente ve percibe al mismo tiempo su congruencia con su forma. En cambio, los signos que tienen su origen en él son de dos clases: milagros, que, en cuanto tales, son signos (σημεῖα) que ponen de manifiesto su forma divina y la hacen visible, en el caso de que sean interpretados realmente como signos de su poder *divino,* es decir, que el ojo que contempla sea lo suficientemente claro y perspicaz para ver el contexto objetivamente inequívoco. Y luego, palabras que expresan realidades invisibles, que han de ser creídas en un sentido más estricto y riguroso, ya que lo único que nos garantiza su existencia es precisamente *su* palabra.

Por consiguiente, en la fe cristiana no se puede medir todo con la misma vara, ni tratarse según el mismo modelo; más bien conviene distinguir claramente entre la fe en Cristo como mensajero, mandatario, Hijo de Dios, y la fe en aquellas de sus palabras que expresan misterios inverificables —como la eucaristía— y que nosotros aceptamos en la fe, porque, como dicen los discípulos, hemos conocido creyendo y hemos creído conociendo que es el Hijo de Dios y tiene palabras de vida eterna. Pero todas estas cosas no se sitúan al mismo nivel. La primera fe es la que sostiene todo lo que sigue; es aquella percepción de la forma de Jesús que comprende y, al mismo tiempo, es subyugada por alguien incomprensiblemente mayor: comprende que se trata de aquel a quien hay que creer sin reservas, en una actitud de amor, de esperanza y de aceptación de la verdad de su palabra. Se pueden contemplar por separado los momentos abstractos de este acto personal y ordenarlos en una serie lógica, pero con ello no queda aclarado lo decisivo, pues la fuerza del acto reside en la unidad de los momentos, en la que la luz del conocimiento («¡Tú eres!») suscita en seguida la luz de la entrega amorosa («¡Rabbo-

ni!»), en la que el reconocimiento de su absoluta soberanía en la esfera de la verdad, de la bondad y de la belleza, implica el crédito espiritual al que se acostumbra a llamar fe en sentido estricto.

Creemos los misterios que nos revela justamente porque él es Él, porque lo que hemos de ver para poder creer se hace suficientemente visible en su forma y figura. Más aún, él se cuida de que ninguno de sus misterios permanezca en la oscuridad absoluta, de que cada uno de ellos, en virtud de la conexión con su figura visible, se haga también visible de alguna manera. Esto vale sobre todo para el misterio de su origen divino, trinitario. La teofanía del bautismo del Jordán, al igual que la del Tabor, es la manifestación visible y corpórea de su dignidad de Hijo eterno de Dios, de su relación con el Padre, cuya voz resuena haciendo alusión a él, y con el Espíritu, que desciende sobre él o lo envuelve irradiando como *doxa* de Dios. Ahora bien, lo que aquí aparece en su forma propia y es visto y oído por los presentes, puede hacerse visible con idéntica claridad, para el que tiene ojos, en la forma cotidiana de Jesús: el testimonio de su vida y de su palabra no puede ser correctamente interpretado sino a partir de la relación con el Padre y con el Espíritu que en él se manifiesta. Para la percepción de esta relación, él exige expresamente no sólo la fe, sino también la capacidad de ver con los ojos del espíritu. La *ratio theologica* podría incluso inferir este estado de cosas a partir de la unión hipostática: si el que aquí vive como un hombre entre los hombres es una persona divina, y si las personas divinas son idénticas en su esencia, es imposible que, a través de la encarnación de una (¡sólo de una!), las otras no se hagan también visibles de alguna manera por concomitancia. Consecuentemente y del mismo modo, tampoco se puede decir que la plenitud del Espíritu que posee la Iglesia o un determinado santo u hombre carismático sólo es objeto de fe y no también de percepción, tanto si esta plenitud del Espíritu se manifiesta inmediatamente a través de acciones milagrosas físicas o morales, como si «sólo» se expresa en el comportamiento común, en la forma vivida de un hombre o de la Iglesia en su totalidad. Que algo de esta presencia peculiar del Espíritu es perceptible y visible, nadie puede negarlo; que la presencia del Espíritu no se constata aquí sustancialmente, sino sólo a partir de su acción, es asimismo claro, como también lo es que, para percibirlo realmente como Espíritu Santo —y no como un espíritu humano cualquiera, dotado de facultades ocultas, «más elevadas»— es necesario un cierto conocimiento peculiar del Espíritu Santo. La pregunta es más bien si el que lo ha reconocido por sus realizaciones no lo reconocerá, percibirá, verá realmente en éstas como en sus manifestaciones inequívocas, más

aún, si al percibir la forma global no tiene (o, al menos, puede tener) ya la evidencia de que esta forma global sólo puede hacerse comprensible bajo este supuesto. El don del discernimiento de espíritus, que es el órgano al que compete la percepción del Espíritu, no se queda en conjeturas o en meros juicios de probabilidad, ni tampoco es, ante todo, un don otorgado únicamente a los elegidos (1 Co 2,10), sino una facultad que viene dada con la madurez de la fe (Hb 5,14) y que es capaz de conocer las manifestaciones del Espíritu objetivamente, es decir, tal como son en sí mismas.

El otro ámbito, cerrado en cuanto tal al hombre terreno, es el nuevo eón de la resurrección. Pero, en Cristo, este eón se convierte también en algo más que un simple objeto de fe: a través de él se hace visible. Esto puede ser considerado como pura gracia, ya que, si él hubiera ascendido inmediatamente al Padre y no se hubiese aparecido a los discípulos durante cuarenta días, y después a Pablo, habríamos creído en su resurrección basándonos únicamente en su promesa. El hacerse visible del nuevo eón en medio del antiguo (y, con ello, la participación íntima del viejo en el nuevo) no es sólo cuestión de fe, que a partir de ciertos «signos» (por ejemplo, fenómenos luminosos) infiere una conclusión dotada de grandes visos de probabilidad: Cristo ha resucitado. Es, como describen los relatos de la resurrección, la percepción objetiva de su presencia visible, que ciertamente lleva consigo, junto con un nuevo modo de ser, una nueva forma de evidencia: no se trata de una evidencia fragmentaria, insuficiente para las facultades humanas, sino de una evidencia desmesurada, que plantea una tremenda exigencia a las facultades humanas y las hace capaces de percibirla tan sólo a través de una adaptación gratuita a su modo de ser en la gloria. Sólo así es posible que los discípulos no sólo respondan a las noticias de la resurrección, dadas por las mujeres, con una actitud de duda y de incredulidad (Mc 16, 11. 13.14; Lc 24, 11), sino que «duden» también del Cristo que aparece corporalmente ante ellos (Mt 28,17) o «aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu» (Lc 24, 37), más aún, incluso después de verlo y de palpar sus manos y sus pies, «no creían todavía a causa del gozo y de la admiración» (Lc 24, 41), de tal manera que Jesús ha de probar su comida para rebajar, por así decirlo, la excesiva claridad de la evidencia al nivel de su capacidad de comprensión. Pero una vez que dan su asentimiento a lo que se presenta ante sus ojos, a la aparición visible, audible, palpable, este asentimiento arrancado a su espíritu es llamado fe; es la plenitud de aquella fe que Cristo, ya de antemano y desde siempre, había reclamado para sí, y que no le parecía un «riesgo», una «exigencia» desmesu-

rada a los hombres, como tampoco parece que lo sea ahora la fe en su resurrección. Justamente el hecho de que ante las apariciones del Crucificado se continúe hablando de fe es una prueba clara de que la fe ante la resurrección, la fe de aquellos que no han tenido la posibilidad de ver corporalmente al Resucitado, sino que creen en él basándose en el testimonio apostólico, no es un tener-por-verdadero a que se llega a partir de un juicio de probabilidad, sino la misma entrega amorosa de la propia persona, junto con su evidencia, a la persona divina, que encierra y alberga en sí lo que constituye el centro de gravedad de toda evidencia.

Esto vale fundamentalmente también para todos los misterios situados entre el origen divino y la gloria escatológica de Cristo, cuyo acontecer intrínseco no necesitamos comprender y que para aceptarlos nos basta con la confianza en su palabra. Todos ellos poseen su medida de visibilidad en la forma total de Cristo, a cuya expresión pertenecen, por la que son iluminados y a la que iluminan a su vez de un modo nuevo y más profundo. Sirva de ejemplo el misterio de la eucaristía, cuya forma intrínseca de realizarse nadie es capaz de «ver»: cómo el comer y el beber terrestre entre hermanos puede convertirse no sólo en «semejanza», sino también en recipiente que contiene realmente la *manducatio spiritualis*; pero el acontecimiento invisible se sitúa en la encrucijada de ciertas líneas que, partiendo de puntos más evidentes, muestran, para la fe, su punto de intersección como «justo» y plenamente adecuado, y le otorgan una necesidad teológica que aparece como indispensable. Algo semejante ocurre con el bautismo y los demás sacramentos, especialmente la penitencia. Todos ellos tienen su forma vital visible en la forma de la misión terrestre de Cristo mismo. Se destilan, por así decirlo, a partir de hierbas que nosotros hemos tocado primeramente con nuestras manos, y aunque ya no somos capaces de percibir sensiblemente en la esencia la forma de las hierbas, sabemos, no obstante, de dónde procede la esencia, más aún, constatamos que su fragancia y su sabor delatan su origen. Al que ha sido capaz de ver y de contemplar la cruz no como un acontecimiento puramente material, sino como la plenitud de toda la forma vital interior de Cristo, le parece totalmente obvio y natural que el resultado de este acontecimiento en el que la culpa del mundo es asumida, expiada, redimida, se aplique también ahora, mediante un signo sacramental eficaz, al pecador que confiesa su culpa y confía en la redención operada por la cruz.

La mutua implicación, la correspondencia y la concordancia entre los misterios, exige la contemplación de la fe, que, cuando adopta una forma conceptual técnico-racional, se convierte en *ratio theologica* que

da testimonio de la armonía espiritual interna de los misterios, de su necesidad, supuesta la libertad de la revelación divina. En el alumbramiento de esta armonía interna de la verdad divina con sus formas de manifestación se basa la belleza de la teología, que ha arrebatado desde siempre a sus máximos representantes. Sin embargo, en esta visión y contemplación no podemos pasar por alto la analogía entre las diferentes formas de evidencia a que antes hacíamos alusión. Hay que evitar la impresión de que se trata simplemente de una belleza funcional, que consiste y resplandece tan sólo en las *relaciones* entre puntos de por sí misteriosos e invisibles. La forma central de evidencia, de la que depende todo lo demás, es la percepción de la forma objetiva de Dios en Jesucristo, que no es «creída», sino «vista» (por mucho que «creamos» en Jesucristo). En esta forma brilla la gloria objetiva de Dios, ella es el *kabôd* definitivo, que ha sido llamado y enviado a cubrir con su sombra el tabernáculo de la creación entera. Todas las armonías de la investigación teológica irradian a partir de esta gloria y, en la medida en que tienen un fundamento objetivo y científico, dan testimonio de ella.

2. Lo que hemos dicho de los misterios que creemos fiándonos de la palabra de Cristo, también puede decirse, con mucha más razón, de los «signos» de su persona y de su misión que la apologética considera como privilegiados: los milagros y las profecías. Por eso, en las reflexiones anteriores ya se ha dicho lo esencial sobre ellos.

Los milagros y las profecías superan claramente la contraposición entre apologética y dogmática y sólo encuentran su verdadera unidad a través de la vinculación entre ambas y, por consiguiente, vuelven problemática cualquier distinción rígida entre ellas. En la medida en que llaman la atención del que está lejos sobre la forma de Cristo, y en cuanto signos externos orientan la mirada hacia la «armonía» interna de la forma, pertenecen a la apologética o a la teología fundamental, que ha de mostrar también los accesos objetivos a la realidad de la revelación. Pero en la medida en que toda la conexión interna entre signo y forma, en otras palabras, la verdadera forma del signo mismo, sólo puede ser comprendida cuando la conexión es leída y entendida en el sentido de la revelación misma y, por lo tanto, dentro de la fe, ambas forman parte de la teología dogmática, como atestigua sobre todo Juan y su teología de los σημεῖα, y como hacen ver también los reiterados aforismos de los sinópticos sobre el «tener ojos y, sin embargo, no ver».

De este modo, todo lo que en la forma de Cristo se desplaza desde el centro de la percepción a la periferia es siempre a la vez una acogida de Dios a aquellos que están fuera, y una complicación, que en-

cierra en sí el peligro del desconocimiento y del escándalo, pues toda semejanza sólo puede ser correctamente interpretada a partir del punto central. Para el que cree a partir de este punto central, los milagros de Cristo no son primariamente una facilitación subjetiva de su fe, que apenas necesita, sino la irradiación de la gloria ya contemplada espiritualmente sobre el plano sensible. El creyente no tiene la menor dificultad para interpretar el milagro en el sentido en que lo entiende el Señor; sabe contemplarlo en su justa dimensión, no se apega a los signos escritos, sino que a través de ellos ve lo espiritual. El que no puede prescindir del signo para penetrar hasta el centro se encuentra ante la opción de la fe: confiarse a la luz que irrumpe desde el centro y, a través del signo, precipitarse hacia él, o, aferrándose al signo, perder ambas cosas, el signo y el centro.

Agustín ha expuesto de un modo plástico el símil de la lectura: «Lo que nuestro Señor Jesucristo hizo en el plano material quiso que fuese comprendido espiritualmente. No hizo milagros por el placer de realizarlos, sino para que lo hecho apareciese al que lo veía como algo asombroso, y al que lo entendía, como algo verdadero. El que mira los caracteres de un libro bellamente dibujados, pero no sabe leer, alaba ciertamente la mano de quien los ha escrito, siente asombro ante la belleza de las letras, pero no sabe lo que quieren decir, a qué se refieren; alaba con los ojos, pero no entiende con el espíritu. Otro, en cambio, alaba la obra de arte y entiende su sentido, a saber, que puede ver como todo el mundo, pero también leer, y ésto sólo puede hacerlo aquel que ha aprendido... Así debemos ser en la escuela de Cristo»[14]. Aprender a leer no quiere decir aprender a hacer conjeturas sobre lo que significan los caracteres escritos, sino saberlo con certeza.

Por eso Tomás habla con frecuencia de una evidencia de los signos, que, para él, es objetiva, aunque, por otra parte, al menos para el hombre caído, la luz de la fe es inherente a la percepción de esta realidad. Hay que hacer esta delimitación a causa de la afirmación de la carta de Santiago, según la cual también los demonios creen y tiemblan. Según Tomás, el demonio posee una capacidad de comprensión natural superior a la del hombre, la cual le obliga a ver a través de los signos de Cristo y de un modo evidente su divinidad: *«daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia,...coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus»*[15]. Por consiguiente, ellos no creen

14 *Serm* 98, 3 (PL 38, 592).

15 2ª 2ªᵉ q. 5 a 2 ad 1 et ad 2. Otras citas en Aubert, *o.c.*, p. 56, n 28.

«voluntariamente» *(non voluntate assentiunt)*, sino «en virtud de la evidencia que necesita de los signos a partir de los cuales se demuestra *(convincitur)* la verdad de aquello que los fieles creen, si bien los signos no ponen de manifiesto lo creído de tal manera que se pueda decir que los fieles poseen la visión *(visionem)* inmediata de las cosas creídas»[16]. En efecto, el conocimiento humano no es intuitivo, sino que se lleva a cabo mediante símbolos, aunque no por ello es menos seguro. Sólo en el signo se hace patente la verdad, pero la razón natural no la juzga, sino que la hace comprensible en su justa referencia al Dios que se revela por la luz de la fe. El aristotélico Tomás subraya precisamente la función de los signos sensibles en cuanto que constituyen un *certum experimentum* del hablar de Dios[17]. Para él, la exposición de todos los *prodigia* de la revelación histórica es una de las funciones esenciales de la teología[18]. Pero, por otra parte, la intención de Tomás no es convertir el valor de los signos en algo autónomo por motivos apologéticos, como si pudiesen constituir por sí mismos (independientemente de cualquier otra consideración) una prueba de la verdad de la revelación, que se impondría al hombre con una especie de evidencia natural. Los signos sólo pueden convertirse en un factor de conocimiento (al igual que en Agustín) a través de su conexión con el momento inteligible manifiesto en ellos, con la revelación espiritual y sobrenatural, para contemplar la cual es necesaria la luz de la fe.

Así se puede hablar, con Blondel, del milagro como «símbolo expresivo» (*symbole expressif*)[19], toda vez que, para Tomás, el auténtico milagro es siempre un signo de la acción y del autotestimonio sobrenaturales de Dios[20], y el nexo entre Dios y el misterio de la fe, que, por lo pronto, no puede consistir en un hacer intrínsecamente evidente la verdad, se establece *per argumentum divinae virtutis*[21]. Pero la experiencia del poder y de la soberanía de Dios es siempre un encuentro con el Dios real, con el Dios vivo, que se atestigua a sí mismo como único e irrepetible, para corroborar su derecho a la credibilidad, y, por tanto, no puede ser enjuiciada a partir de una representación puramente natu-

16 *De Ver* 14, 9 ad 4.

17 3 d 23 q 2a 2 qla 2 ad 3.

18 1 *Sent* prol a 5; la q 1a 2 ad 2.

19 Art. *Miracle* en *Vocab techn et crit de la phil* I, 471, *L'Action* (1893), París PUF 1973, pp. 395-396.

20 Van Hove, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas*, Wetteren 1927, pp. 132-133.

21 S Th 3a, q 43 a 1.

ral de Dios. Para ser comprensible, esta experiencia ha de ser referida al acto de la autotestificación viviente e histórica de Dios a través de la revelación. «Y si la apologética no puede tratar del hecho de la revelación sin hacer referencia, al menos desde fuera y de un modo genérico, al concepto de revelación, no intentará construir este concepto a partir de ideas racionales o de una visión de las esencias, sino que, toda vez que se orienta hacia los hechos históricos de la revelación, se atendrá a la pretensión histórica y real del cristianismo de ser la revelación divina»[22].

En cuanto signo del Dios vivo, el milagro tiene siempre un sentido espiritual y divino, mientras que, considerado exclusivamente en la mera materialidad de su carácter extraordinario, remite, en el mejor de los casos, a causas ocultas preternaturales. Ahora bien, los milagros de Jesús o los realizados en su nombre llevan en sí mismos, tanto en el mismo acontecimiento como en su contexto espiritual, la referencia evidente a la verdad de Dios. Su credibilidad no es el contenido del acto de fe, ni se encuentra más acá de la fe, en la esfera de la pura razón; aparece simplemente como acompañamiento del acto de la revelación que acontece en el signo: *«ipsa credibilitas revelationis sese revelantis, ut credibilitas, non revelatur, sed manifestatur»*[23].

Lo mismo puede decirse de las profecías de Cristo, de las que nos ocuparemos detenidamente más adelante y que aquí nos limitaremos a situar brevemente en su debido lugar. En las relaciones entre Antigua y Nueva Alianza, la razón teológica ha de ser quizá más estética que en ninguna otra parte, es decir, ha de mostrar el sentido y la intuición de las proporciones, la mesura de la lejanía y de la proximidad, el equilibrio, el peso y el sobrepeso. La vieja apologética, que empieza ya en el Nuevo Testamento y que se desarrolla en seguida en escritos tales como la *Carta de Bernabé* y el *Diálogo con el judío Trifón* de Justino, se aferra al sentido literal de la profecía de una manera que hoy, a la luz de la investigación bíblica veterotestamentaria, nos parece carente de fuerza probatoria. Si bien puede ser verdad que Jesús ha recogido y «cumplido» ciertas indicaciones veterotestamentarias, es a menudo problemático si el texto que se ha «cumplido» tiene objetivamente y de por sí (prescindiendo del sentido subjetivo que tenga en la mente del autor) una relación intrínseca con el Mesías venidero; a no ser que se hable de una

22 G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube* en *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952, p. 283.

23 H. Vignon, *De virtutibus infusis*, Roma 1943, p. 163.

cierta armonía entre Antigua y Nueva Alianza, que de un modo general y global constituye el supuesto teológico de la utilización de los textos concretos y que la teología bíblica más profunda subraya, sobre todo, a partir de Orígenes. No es que los textos demuestren de un modo concluyente la existencia de la armonía, sino que, sobre la base de la armonía, los textos se vuelven diáfanos y elocuentes[24]. La Antigua Alianza y la Nueva se funden en la forma global de la revelación, en la cual el amplio mundo alegórico del Antiguo Testamento despliega, prefigurándolo, el apretado cumplimiento del Nuevo, agotándose el Antiguo en su función alusiva, pero desembocando al mismo tiempo de un modo positivo en la plenitud propia del Nuevo. Esta figura global es a la vez absolutamente conforme al mundo y al hombre, ya que hace pedagógicamente accesible y expone en imágenes y aproximaciones ligadas al tiempo la unidad de la verdad y de la realidad divina, y absolutamente divina, pues sólo Dios puede encontrar y elaborar desde arriba comparaciones y aproximaciones adecuadas a su propia revelación vertical. Por eso la estructura global de los dos Testamentos adquiere un carácter de signo tan eminente, que puede ser leído en clave histórica y, sin embargo, sólo puede ser realmente entendido desde una perspectiva teológica y a partir de la fe.

Por otra parte, no se trata de que el Antiguo Testamento suministre únicamente un arsenal de alegorías y de situaciones tipológicas, una colección de matices cromáticos que el divino pintor necesita para la creación de su obra maestra, un alfabeto o un diccionario del que pueda servirse el divino poeta para escribir su poema. La unidad se sitúa a un nivel mucho más profundo: allí donde la Antigua Alianza, en su fundación y en todas sus fases, es un camino interior hacia Cristo y, en el momento decisivo, encuentro con él a través de la dialéctica de la elección y la reprobación, o sea, allí donde la Antigua Alianza a partir de Dios viene ya interiormente (aunque de un modo velado) exigida y conformada por la Nueva hasta en el interior de la dialéctica veterotestamentaria de la elección y la reprobación[25]. Tampoco se puede decir que esta fascinante forma de ordenación histórica de la revelación haya sido revelada ella misma desde el punto de vista del contenido. «Aparece» junto con la revelación y al mismo tiempo que ella, es una forma de su encarnación en el mundo y en el hombre, a saber, la forma de su entrada y

24 J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai 1949 (2ª ed.) Véase la bibliografía en esta misma obra.

25 Cfr. al respecto *Die Wurzel Jesse* en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, p. 311.

de su propagación en el ámbito de la historia. El que disuelva la dimensión histórica de la revelación a través de la «crítica histórica», para quedarse únicamente con el núcleo interior, que estaría constituido por el contenido más profundo, será incapaz de ver la belleza y la evidencia propias de esta forma. Sin embargo, para el que puede ver, es un momento tan iluminador, que los más grandes teólogos contemplativos no se cansaron de mirarla, extasiados al ver en su horizontalidad histórica la verticalidad de la palabra que desciende de Dios. Esta evidencia puede fascinar hasta tal punto al que la contempla, que existe el peligro de que el goce de una contemplación puramente estética haga olvidar el dramatismo existencial inherente a la historia de la salvación, el conflicto trágico entre ambos Testamentos. Pero, en la Biblia, ninguna imagen ha sido puesta únicamente con vistas a la pura contemplación estética: la imagen y la alegoría han de servirnos de ejemplo y de estímulo (1 Co 10, 6-13).

Esto es válido ya en el sentido en que el Señor mismo invita a leer a Moisés y a los profetas a la luz de él (Jn 5, 39 s) al igual que toda la fe de la Antigua Alianza es una preparación para la fe en Cristo (Hch 7; Hb 11), y, por consiguiente, sólo Cristo nos da la clave para comprender los enigmas del Antiguo Testamento (Hch 8, 26 s). Esta visión es, utilizando una expresión singularmente plástica, *videre in speculo et aenigmate* (1 Co 13, 12), en tanto que la mirada, que deja a un lado las imágenes y contempla la verdad de Cristo tal como es en sí misma, es «ver a cara descubierta la gloria del Señor» (2 Co 3, 18), si bien esta visión cara a cara, comparada con la visión escatológica prometida, sigue siendo todavía un ver en el espejo. Pero el reflejo recíproco entre Antiguo y Nuevo Testamento da al espejo la máxima transparencia ya que promesa y cumplimiento se corroboran y se explican recíprocamente en un proceso de intensificación progresiva, incomprensible para la razón. De este modo, algunos exégetas antiguos interpretaron con frecuencia la transformación del cristiano en la imagen del Señor *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* como una transmutación de la gloria de la Antigua Alianza en la de la Nueva.

3. A partir de esta relación entre signo y forma hay que tratar también siempre la última relación, es decir, la que existe entre la «fe eclesial» y la fe en Cristo. En este punto es necesaria la mayor cautela, a fin de que la fe en los signos no recubra la percepción creyente de la forma de la revelación de Dios. Cristo confió a la Iglesia en la persona de sus representantes, los apóstoles y sus sucesores, la misión de anunciar autoritativamente a los pueblos su doctrina (o sea la doctrina sobre Cris-

to, compendio de la ley y de la verdad de Dios). Esta predicación, este kerygma, es la vía normal a través de la cual los hombres entran en contacto con la forma de la revelación: «*fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*» (Rm 10, 17). Las palabras de Pablo no son aquí del todo claras: de acuerdo con el contexto, el vocablo *auditus* parece significar la predicación, la palabra que resuena en la Iglesia (cfr. 10, 14-15), pero en cuanto acto de escucha a través de la predicación se refiere a la palabra misma de Cristo. *Per verbum Christi* puede significar que se predica por mandato de Cristo o mediante la palabra de Cristo, de tal manera que la palabra de Cristo es, o bien la causa o bien el contenido de la predicación. Ahora bien, en ambos casos se hace patente que lo creído no es la predicación, sino la palabra de Cristo, que es escuchada directa o indirectamente a través del kerygma. En consecuencia, si la Iglesia ha recibido oficialmente el mandato de predicar, el creyente no cree a la Iglesia, sino que acepta su testimonio autoritativo sobre Cristo, para, apoyándose en este testimonio, creer a Cristo. Los mensajeros de la fe jamás reivindican para sí el asentimiento de los creyentes, pues, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, creer significa someterse con todo el entendimiento, la voluntad y el corazón al Dios que con anterioridad se ha entregado a sí mismo sin reservas. La lucha que el apóstol sostiene para «castigar toda injusticia», para «destruir toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegar todo pensamiento a la obediencia de Cristo», esta lucha no es llevada a cabo con «armas carnales», sino con «el poder de Dios» (2 Co 10, 3-5). Esto significa que, a través de sus representantes, la Iglesia no somete a nadie a su propio poder, sino al de Dios, a quien únicamente va dirigido el acto de fe. No obstante, el testimonio de los apóstoles y de sus sucesores posee la autoridad que les ha sido otorgada, emana directamente de Cristo y se deriva de la suya. Este testimonio posee un carácter transeúnte y ha de insertarse en el contenido de lo que hay que creer en su calidad de tal. En la medida en que el contenido del testimonio es la forma total de Cristo, incluye también la misión confiada por Cristo a los apóstoles y la totalidad de la realidad visible-invisible de la Iglesia fundada por él y emanante de él. En este sentido se habla del *credo Ecclesiam* en el símbolo apostólico, y no como si la Iglesia reemplazase a Cristo como sujeto al que se dirige el acto de fe. Esto último estaría en contradicción con todo lo que hemos dicho a propósito del carácter meramente oficial del predicador y de la predicación, en tanto que el acto de fe es esencialmente existencial, es decir, reclama, como sacrificio de obediencia, la realidad integral del creyente.

Por eso, todo lo que elabora el magisterio eclesiástico, como in-

terpretación conceptual y verbal de la doctrina mediante dogmas y definiciones con vistas a la predicación infalible, será siempre sólo un instrumento para representar más profunda y claramente la forma de la revelación de Dios en Cristo y hacerla brillar en los corazones. Los «artículos de la fe», en su forma conceptual y verbal normativa para la Iglesia, son vías a través de las cuales la fe puede alcanzar la persona de Cristo y, por mediación de ella, al Dios personal trinitario[26]. La mediación del magisterio eclesiástico y de los signos externos de credibilidad es sólo una «condición». El único motivo auténtico de la fe cristiana es el acto increado de la revelación de Dios, la palabra interior de Dios, con la cual entra en contacto vivo el espíritu del creyente en un acto simplicísimo que le une directamente a la verdad originaria[27].

Si la forma verbal y conceptual eclesiástica ha de modelarse según la palabra de Dios, conformándose a las proporciones internas de ésta y dejándose guiar por ellas en la doctrina y en la predicación, la forma originaria de esta palabra brota solitariamente de la oscuridad divina y sólo puede ser verdaderamente comprendida junto con este trasfondo. Por lo tanto, nunca puede ser traducida de un modo adecuado mediante una forma racional como la de una confesión de fe compuesta de proposiciones, o de un manual de dogmática. En la forma de la revelación bíblica deviene a la vez comprensible el ser cada vez mayor de Dios. En cambio, no ocurre lo mismo con la forma eclesiástico-dogmática, reflejo de aquélla, cuando se la considera como forma autónoma, no referida a la revelación.

En otros términos, el magisterio eclesiástico puede representar la verdad de Cristo sólo desde el punto de vista de la doctrina, no desde el de la vida, mientras que en Cristo vida y doctrina se identifican. Esta identidad es absolutamente singular, está ligada a la unión hipostática y sólo puede ser imitada por la Iglesia, en cuanto formada por hombres, a través de un dualismo: como doctrina (infalible) en el ministerio apostólico y petrino, como santidad de vida en la Iglesia (mariana) de los santos. Aunque, en la Iglesia, ambas representaciones de Cristo están íntimamente ligadas, se necesitan la una a la otra y se remiten recíprocamente y, sin embargo, ninguna de ellas puede reemplazar a la otra y reclamar para sí la representación del Cristo total. La Iglesia docente puede representar la verdad, pero no puede introducirla por la fuerza en los

26 J. Mouroux, *Ich glaube an Dich,* Einsiedeln 1951, p. 43 s (tr. alem. de *Je crois en toi*).

27 Garrigou-Lagrange, *De revelatione* I, Roma 1931 (3ª ed.), p. 512.

corazones de los creyentes. Frente a la forma de la revelación que le es mostrada, el individuo es libre de aceptarla o de rechazarla.

El kerygma ministerial y autoritativo permanece siempre referido a la revelación. Por eso el creyente no cree propiamente en los artículos de la fe, sino en lo que ellos expresan y que es siempre el Dios viviente en Jesucristo. Por lo tanto, es posible que una fe auténtica alcance al Dios vivo, incluso a través de artículos de la fe deficientemente formulados y, en ocasiones, tergiversados, si Dios así lo quiere. La intención del creyente está dirigida hacia Dios, y la gracia de Dios puede completar aquello que, en la forma objetiva y auténtica de la revelación, puede permanecer oculto (de un modo inculpable) a un hombre, dentro o fuera de la Iglesia o del cristianismo. Una cosa es el inmediato ser-revelado de Dios en Cristo y también en su Iglesia, y otra muy distinta la expresión adecuada de este ser-revelado a través de Cristo mismo y de su Iglesia[28]. Así, sería pensable que una persona llegase no sólo a Dios, sino también a la verdadera realidad de su revelación en Cristo y en el ser de la Iglesia, opinando al mismo tiempo (equivocadamente, aunque de buena fe) que la formulación dogmática oficial no es una expresión adecuada de esta realidad. Ciertamente, para efectuar esta disociación, habría de olvidar (asimismo sin culpa alguna, como puede ocurrir, por ejemplo, en el protestantismo) el nexo interior entre la palabra de la revelación y su expresión eclesial vinculante.

Si el ministerio eclesial es primariamente «servicio» y, por consiguiente, referencia al Señor de la Iglesia, la vida eclesial que emana de Cristo en el Espíritu Santo no es sólo una vida personal, sino también y al mismo tiempo, social, incorporación amorosa a la cabeza e intercambio vital entre los diferentes miembros. En cuanto totalidad, esta vida interior de la Iglesia es a su vez referencia a la fuente de esta vida, la plenitud de Cristo y de Dios en Cristo. Ahora bien, puesto que esta vida divina vive y se expresa en este ámbito, la Iglesia en cuanto «cuerpo de Cristo» participa interiormente de la forma de Cristo, y el Espíritu viviente divino, que se expresa en esta vida, deviene más directamente «visible» y evidente que en el mero magisterio, aunque ambas cosas estén íntimamente ligadas. Pero, mientras que el ministerio ejerce esencialmente

28 «La realidad cristiana misma, o sea Cristo y la Iglesia..., se autopresenta directamente a todos en su especie sensible..., pero esta primera propuesta directa queda imperfecta y confusa... Por eso, el misterio cristiano se propone indirectamente de modo pleno (o sea, mediatamente)..., pero perfectamente a través de la revelación mediata, es decir, en Cristo mediante la Iglesia»: Vignon, *o.c.*, p. 156.

una función de servicio al cuerpo social de la Iglesia, ésta no está subordinada de la misma manera al ministerio, sino a la Cabeza, y sólo lo está al ministerio en la medida en que en él se expresa concretamente la obediencia amorosa del Señor. El ministerio sólo es un medio; el fin es la vida eclesial. Y el fin de la vida eclesial consiste a su vez en continuar escarnando en el mundo la forma del Hijo para gloria del Padre, haciéndola también visible para el mundo no creyente. De este modo, el cristiano concreto, como miembro de la Iglesia, se halla realmente bajo la ley de la forma de Cristo y ha de encarnar en el mundo, en la medida de lo posible (en la «analogía de la fe») y con la ayuda de la gracia de la santidad y de la misión que le ha sido otorgada, la evidencia de la verdad de Cristo que él ha experimentado.

Aquí conviene traer a la memoria que toda gracia cristiana es siempre cristiforme. Procede de la unión hipostática y comunica gratuitamente algo de su forma arquetípica. En Cristo, el Hijo, nos volvemos hijos de Dios, en su fraternidad nos transformamos en imagen suya, en hermanos. Esto quiere decir que a través de la vida cristiana ejemplarmente vivida puede y debe hacerse «formalmente» visible para el mundo algo del misterio de la unión hipostática. Ciertamente, ésto sólo puede lograrse si se evita toda confusión ética o mística de los miembros con la cabeza y toda identificación que suprima la distancia a partir del sentido y de la obediencia de la fe. Esto es posible sin más a través de la permanente contemplación de la forma objetiva de la revelación, a la cual está remitido siempre el cristiano por la luz subjetiva de la fe, la esperanza y la caridad. El verdadero santo es siempre aquel que se confunde lo menos posible con Cristo, pues sólo así puede devenir transparente a él del modo más convincente.

Al final de este capítulo sobre la luz de la fe, el lector se preguntará si nos hemos mantenido dentro del marco de nuestro tema o si, por el contrario, no habremos anticipado arriesgadamente el tema ulterior del objeto de la fe. No obstante, es imposible hablar de la fe cristiana sin tratar al mismo tiempo de la luz y de la forma *(lumen et species)*. Si bien existe y hemos admitido la posibilidad de que la luz de la fe caiga sobre un objeto no plenamente adecuado a ella y pueda alcanzar hasta cierto punto su objetivo final con ocasión de él (dejando a un lado lo que es inadecuado), la luz de la fe no sólo es determinada exteriormente, sino también interiormente por su objeto adecuado; y no sólo en cuanto que Cristo nos ha merecido el acceso al Padre a través de su Pasión, sino de un modo más profundo, en cuanto que él —como Hijo divino y encarnado, que es a la vez palabra y luz del Padre—, me-

diante su presencia y a través del Espíritu Santo opera en nosotros la fe, el amor y la esperanza. Por eso, la luz de la fe en modo alguno puede pensarse o experimentarse como una realidad anímica puramente inmanente, sino sólo como irradiación de la presencia de un *lumen increatum*, de una *gratia increata*, sin que esta luz y esta gracia puedan separarse de la encarnación de Dios. Si esta luz, esta gracia, es cristiforme, entonces su luminosidad es determinada también por lo objetivo-formal, y no hay posibilidad alguna de descomponer la síntesis puesta por Dios por motivos de interioridad religiosa. Lo que Dios me otorga interiormente como una palabra iluminadora y llena de gracia posee, no accidental sino esencialmente, la forma que Jesucristo tiene en la esfera pública de la historia, aun cuando su verdad en cuanto forma objetiva sólo sea visible a los ojos de la fe.

No es posible desmembrar el Cristo objetivo en una forma que sólo se «manifiesta» exteriormente y en una luz residual e informal confinada en la interioridad existencial. Todo el misterio del cristianismo, lo que le distingue radicalmente de cualquier otro proyecto religioso, consiste en que la forma, justamente porque ha sido puesta y afirmada por Dios, no está en contraposición con la luz infinita; y, si bien en cuanto forma finita y mundana ha de morir, al igual que toda belleza terrena, no obstante, no se pierde en una realidad informe, dejando tras de sí un anhelo trágico e infinito, sino que resucita en Dios *como forma*, como la forma que definitivamente se ha vuelto una sola cosa con la palabra y la luz divinas, que Dios ha destinado y otorgado al mundo. La forma misma participa en el proceso de muerte y resurrección y deviene así coextensiva a la luz-palabra de Dios. De este modo, lo cristiano se convierte en el principio sobreabundante e insuperable de toda estética, deviene la religión estética por antonomasia.

Esta estructura implica ante todo un objetivismo radical. En el sujeto, la luz de la fe sólo es luminosa cuando el hombre, saliendo de sí mismo y renunciando a la propia evidencia, se entrega al origen que se halla abierto ante él gratuitamente. Pero él sólo podrá realizar esta superación interior sin error y sin secretas identificaciones místicas, cuando reconozca el origen de la luz en la forma de Jesucristo, tal como le viene al encuentro en el ámbito de la Iglesia. La renuncia a sí mismo no sólo tiene como resultado, sino también como cofundamentación y verificación continua, la abnegación puesta al servicio del mundo: del Cristo histórico que me sale al encuentro a través de la Iglesia y en ella, en el caso de que yo haya entendido el mensaje, en cada situación mundana y en cada uno de mis prójimos. Este objetivismo propio del principio

católico (en contraposición a la interioridad protestante y a cualquier forma de mística extracristiana) es un tomar-en-serio el éxtasis del amor fuera de sí mismo, el único tomar-en-serio que corresponde en el hombre al tomar-en-serio de Dios, del divino eros, que sale de sí para hacerse hombre y morir en la cruz por el mundo (Dionisio, *Div Nom* IV 13). El único entusiasmo digno de tomarse en serio estará, pues, lleno de aquel Dios que ha amado al mundo hasta el extremo de preferirlo a su único Hijo. La fuerza del entusiasmo, que salta todas las barreras, no alcanza su meta y su objetivo propios cuando, destruyendo toda forma en un éxtasis dionisíaco o disolviéndola en una danza frenética a la manera hindú, encuentra en la muerte su última barrera, sino cuando es capaz de transmutar la misma muerte en vida y en energía incontenible.

Para realizar ésto, el cristiano no necesita esperar a la muerte física. Ha de comenzar ahora mismo, pues en el bautismo muere ya radicalmente y resucita para Dios, y ésto ha de continuar realizándose durante toda su vida. De este modo, experimentará —y este concepto de la experiencia cristiana será el tema del próximo capítulo— que su forma terrena perece, pero le es otorgada una forma cristiana siempre nueva a partir de la luz de Cristo. En cuanto hombre dotado de cuerpo y alma, el cristiano se halla escondido con Cristo en Dios.

Dios, hecho hombre para morir y resucitar, es la gloria única de Dios que aparece en el mundo. Cristo es la plenitud de la *doxa* de Dios, que habita «corporalmente» en él (Col 2, 9), e irradia en el cosmos a partir de su forma indisoluble. Así, esta irradiación ha de ser inseparablemente, luz espiritual y forma configurada: Espíritu Santo y norma eclesial. Ambas, en su unidad, establecen la mediación ante Cristo, que a su vez hace de mediador ante Dios, sin que ninguno de estos tres centros pueda considerarse como una «instancia intermedia». En efecto, el Espíritu es a la vez Espíritu de Cristo y del Padre, la Iglesia es una sola cosa con el cuerpo de Cristo, y Cristo mismo es esencialmente uno con el Padre. Ciertamente, sólo la fe, mediante su luz, puede descubrir esta transparencia irradiante de la manifestación de Dios en Cristo y en la Iglesia. Allí donde otros ojos no iluminados parecen ver instancias intermedias obstaculizadoras, la fe percibe en la forma de la revelación su propia luz. Más aún y dicho con mayor precisión, justamente en la percepción de la forma de la revelación se vuelve la fe luminosa a sí misma y entiende el verdadero éxtasis de amor exigido por Dios: «En eso está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo, como propiación por nuestros pecados» (1 Jn 4, 10). Esta es precisamente la luz que Dios ha alzado ante el mundo y que es capaz

de despertar en mí la fe en Dios. Y aunque Dios haya infundido de antemano en mí el anhelo del verdadero amor para atraerme hacia él (Jn 6, 44), sólo lo ha hecho para hacerme capaz de reconocerlo cuando aparezca corporalmente ante mis ojos.

La luz de la fe es un eco del amor de Dios, que en la fidelidad del hombre Cristo ha llegado «hasta el extremo» del amor. Así, Cristo no ha abolido todo lo que hay de ley y de forma en la Antigua Alianza, sino que ha sabido hacerlo transparente como la luz del amor y lo ha vivido como expresión de la consumación de la fidelidad a la alianza veterotestamentaria (que es la *fides* en sentido pleno)[29]. En este sentido, la *fides quae* del cristiano es la *fides qua* de Cristo frente al Padre, y también la *fides qua* del cristiano vive de la irradiación de esta luz de Cristo, que puede considerarse como su *fides* arquetípica, que configura la totalidad de su forma, en la medida en que hace del ser integral del hombre una respuesta adecuada a la palabra de Dios.

29 *Fides Christi* en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, pp. 45-79.

B. LA EXPERIENCIA DE LA FE

1
EXPERIENCIA Y MEDIACION

No existe fe sin experiencia de fe.

1. *Análisis teológico de la existencia*

Lo que acabamos de decir nos da la posibilidad de plantear la cuestión de la experiencia de la fe *sine ira et studio* y con plena justificación desde el punto de vista teológico. Por muchos condicionamientos que lleve consigo el concepto de experiencia en la historia de la teología y en la heresiología, tanto en el ámbito católico como en el protestante, así como en la misma teología de la controversia, continúa siendo indispensable si queremos entender la fe como el encuentro del hombre, en su ser integral, con Dios. Y, evidentemente, Dios quiere tener ante sí al hombre en su integridad. Quiere que la respuesta a su palabra sea una respuesta de todo el hombre. Quiere, pues, al hombre no sólo con su intelecto (que tuvo que sacrificar a una verdad carente de evidencia), sino también y de un modo inmediato con su voluntad, no sólo con su alma, sino también con su cuerpo. Por lo que respecta a la fe, conviene tener siempre presente que la fe neotestamentaria no sólo no ha de ser inferior desde este punto de vista a la del Antiguo Testamento, sino que ha de sobrepasarla. Por eso, aquí el modelo por antonomasia de la fe tampoco es la *fides ex auditu (praedicantium)* —ya que el *ex* sólo se limita a describir el acceso a la misma— sino únicamente el acto existencial del mismo Jesucristo, a través del cual pudo y quiso convertirse en ἀρχηγὸς καὶ τελειωτῆς τῆς πίστεως (Hb 12, 2).

Si el análisis de la «luz de la fe» apoyado en la tradición teológica podía causar todavía la impresión de que la fe sólo es un acto particular y aislado del hombre y, además, un acto cuya «sobrenaturalidad» es-

pecífica sólo podía caracterizarse desde abajo de un modo primariamente negativo, es decir, por la «no evidencia» de lo creído —impresión que hemos intentado disipar por todos los medios en nuestras anteriores reflexiones—, el concepto de experiencia que introducimos aquí debería eliminar completamente tal impresión. Y sólo si este concepto se acredita en la esfera teológica podremos desarrollar el tema de la presente obra. En efecto, lo bello exige siempre una reacción del hombre total, aunque en un primer momento lo hayamos percibido mediante una o varias facultades sensibles y luego, cuando el espacio interno de una bella música o pintura se nos abre y nos cautiva estemos presentes «con todos nuestros sentidos». Es el hombre entero el que vibra y se convierte entonces en espacio que responde y en «caja de resonancia» de lo bello que en él acontece. ¡Cuánto más ocurrirá ésto en el caso del eros humano y, sobre todo, en el encuentro con el eros divino! Aquí tampoco puede tratarse de las oscilaciones de la simpatía cósmica, sino de las de una *συμ-πάθεια* divina, operada y configurada por Dios. Y en seguida se verá con toda claridad que la fe en su pleno sentido cristiano sólo puede consistir en ésto: en hacer de la totalidad del hombre un espacio que responda al contenido divino, en ponerlo en consonancia con este sonido, en otorgarle la capacidad de reaccionar precisamente a este experimento divino, en convertirlo en violín proporcionado a este plectro, en material idóneo para edificar esta casa, en justa rima para componer este verso. A esta reacción se había aludido ya de antemano en el Sinaí al concluirse la Alianza: «Sed santos porque yo soy santo». Por consiguiente, en la Nueva Alianza, ella tampoco puede ser una *cura posterior,* de tal manera que la primera preocupación sería una *fides quae* propia de un intelecto dócil, la cual no es otra cosa que un tener-por-verdaderos un cierto número de dogmas. La primera preocupación es también la última; cómo el hombre, siguiendo el modelo de Cristo, puede corresponder plenamente a Dios.

Con ello aparece ya abiertamente toda la gloria y la problemática de la experiencia cristiana de la fe. Si la fe es sintonización de toda la existencia con Dios y adaptación a él, puede llamarse también obediencia, y de hecho lo es. No olvidemos cuán estricta es también la obediencia que exige la belleza mundana, tanto al artista creador como a los que contemplan y gozan de su obra, y, de este modo, la recrean. El artista tiene la idea que ha de realizar y no se concede el menor respiro hasta que su espíritu creador agota todas sus energías al servicio de ella. El servicio a lo bello puede convertirse en la más dura ascesis, y así ha ocurrido siempre en la vida de los grandes creadores y todas las renuncias que exigía la inexorable musa estaban guiadas por el impulso subli-

me que tendía a plasmarla en el ámbito visible, utilizando todas sus energías físicas y anímicas. Spitteler (*«Prometheus»*) y Claudel (*«La Muse qui est la Grâce»*), entre otros, han expresado la analogía entre creación estética y fe religiosa. Pero sólo en la fe el hombre es artista y obra de arte al mismo tiempo.

Así pues, la obediencia no está en contradicción con la belleza. La obra de arte responde de un modo muy estricto a una ley que Georg Simmel ha llamado «lo individual» y que, sin embargo, es ley y no mera libertad errática. Se exige a sí misma su necesidad y somete a ella cada una de sus partes. El hecho de que esta ley no venga impuesta desde fuera, sino que brote desde el interior, no la priva en modo alguno de su carácter de ley en favor de una autonomía total. Más aún, lo bello natural obedece en la forma concreta a una vida global y específica que se revela y se configura a través de ella. Tampoco la totalidad de la vida cósmica (en cuanto *natura naturans et naturata*) es autónoma sin más, porque es reproducción de ideas supremas divinas y arquetípicas. De este modo, ni siquiera en la esfera natural, a la que pertenece también el hombre en cuanto criatura bella natural y espiritual y en cuanto espíritu creador, se puede constatar una autonomía absoluta. En el ámbito de la creación libre rige también la ley gradual de ideal y realidad, de libertad y obligación.

Esto será especialmente válido allí donde el reino de los arquetipos —el mundo de las ideas, que es el Logos de Dios— se hace hombre y representa, junto con el modelo del hombre, el de la totalidad del cosmos. A su belleza literalmente arrebatadora, que exige seguimiento, no puede corresponder sino una sumisión de todo el hombre, que convierte la propia existencia en materia moldeable. Ahora bien, el arquetipo, que procede de Dios, no puede, por definición, ser extraído de las profundidades del hombre mediante ningún análisis, por penetrante que sea: ni como «imagen perdida que hay que restaurar» (Plotino), ni como «arquetipo oculto que hay que hacer consciente» (Jung). Sea cual sea el lugar en que estos ideales humanos soterrados se desentierren y tras una purificación y restauración concienzudas se expongan en los museos de la humanidad, nunca pueden ser la imagen que el Dios libre ha extraído de sí y ha enviado al mundo: «Este es mi Hijo muy amado, ¡escuchadle!». Por consiguiente, la experiencia humana de la totalidad y de la profundidad no es la vía que se abre a la experiencia cristiana de la fe, aunque esta profundidad y esta globalidad de lo humano pueda ser puesta al servicio de una experiencia cristiana, más aún, Dios mismo se ha apropiado de ella en la imagen del hombre Cristo. Si, ya en el ámbito intra-

mundano, la experiencia —sobre ello volveremos más tarde— no es un estado, sino un proceso (a ello alude ya el prefijo «ex»), entonces no es la entrada del hombre en sí mismo, en sus mejores y más elevadas posibilidades, sino la introducción en el Hijo de Dios, Jesucristo, que le es inalcanzable en el plano natural, la que se convertirá en una experiencia que es la única que puede reclamar su entera obediencia[1].

Así puede plantearse de antemano la pregunta en la que tanto hincapié han hecho los teólogos: si un hombre puede ser consciente de su propia fe, en otras palabras, si la fe (cristiana) puede ser objeto de experiencia? Lo afirmó sin vacilar Agustín. El creyente sabe que en Cristo ha conocido y dado su asentimiento al Hijo de Dios: «Si la fe está en nosotros, contemplémosla» (*De Trin* 13 c 1 n 3). También Tomás le sigue en este punto. La fe está en la razón humana «*ut forma intelligibilis*» (*Ver* 8, 3 ad 7), «*per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit*» (*Ia* 87, 2 ad 1). Pero a lo que ambos remiten es un dato de la psicología. En efecto, los demás datos de la conciencia, según Agustín, se perciben inmediatamente mediante la visión interna. De igual modo se constata según Tomás, por ejemplo, un *habitus* a través de sus actos. Se plantea así la siguiente pregunta: en la experiencia de la fe ¿se reconoce como perteneciente a la naturaleza humana algo que rebasa la psicología, a saber, algo específicamente sobrenatural, operado por Dios? En el ámbito post-cartesiano, donde surge esta pregunta, es comprensible. Para Suárez y sus numerosos seguidores (sobre todo de la escuela jesuítica, amigos de una distinción radical entre lo psicológico-natural y lo sobrenatural, que no puede ser objeto de experiencia), la reflexión sobre el acto de fe no llega más que a una certeza conjetural. Ellos tienden a opinar que la fe cristiana no puede volverse consciente, sino que ha de ser asimismo creída. Sólo la evidencia de la sumisión a la norma de fe eclesial garantiza un criterio seguro, aunque externo. Ahora bien, un minimalismo semejante no parece responder suficientemente a la conciencia eclesial de la fe, por ejemplo, allí donde al bautizando (adulto) se le exige la fe como hecho y realidad indudables, fe que luego el sacramento definitivamente funda y lleva a su plenitud, convirtiéndola en una luz que le ilumina interiormente (φωτισμός).

En nuestro contexto, la cuestión no es ociosa, pues pone de manifiesto la relación entre fe y experiencia. La vía que conduce a la solu-

1 Para lo que sigue cf. la obra sutil de J. Mouroux, *L'Expérience Chrétienne. Introduction à une théologie*, París 1952.

ción la indica Tomás, que niega la certeza experimental de nuestro estar en gracia y limita lógicamente la certidumbre de la fe a la *fides informis*[2], a la cual añade la certeza natural que emana de la sumisión a la norma de la fe eclesial. Si bien Tomás dice algo más de lo que Suárez quisiera admitir, es decir, el *donum infusum,* abre el camino, no obstante, a una doble limitación. El acto psicológico de la voluntad que acepta lo que la Iglesia presenta como dogma y el *donum infusum* en cuanto tal constituyen tan sólo el punto de partida de lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento llaman fe en el pleno sentido de la palabra. También la profesión de fe del bautizando, que humanamente se expresa con toda sinceridad, es sólo la incorporación a la relación vital de alianza con Dios, y la vida demostrará si el hombre toma en serio esta alianza y si prefiere seriamente la verdad de Dios, que se exterioriza en su verdad y en su ley, a su propia verdad y voluntad.

Los profetas han reprochado a menudo al pueblo de Israel, que en general creía vivir en la alianza con Dios, el haber roto en su existencia la fidelidad a la alianza, la fe en la alianza. En este sentido, la certeza (psicológica) de la fe permanece problemática desde el principio y continúa siéndolo después. En efecto, ¿quién puede afirmar de sí mismo que vive conforme a la ley de la alianza (que en el Nuevo Testamento es Cristo)? En otras palabras: aunque yo supiera que *Dios* me ha otorgado la fe como un don infuso, no podría en modo alguno estar seguro de que la he acogido tal como Dios me exige. Pero hay algo más importante todavía. Si la fe es la participación otorgada en la perfecta fidelidad de Jesucristo a la alianza, entonces la fe, en su origen y en su centro, no me pertenece propiamente a mí, sino a Dios en Cristo. Cristo es, por así decirlo, la planta madre, y yo sólo soy su sarmiento, y tampoco puedo cerrarme sobre la realidad sobrenatural de la fe como sobre algo propio, sino que en y a través de la fe estoy abierto y expropiado de mí mismo. Lo «psicológico» de lo que podría cerciorarme es la dimensión menos interesante y característica de la fe. Lo importante es el movimiento que me saca de mí mismo, la preferencia de lo otro, de lo más grande, de aquello de lo cual el que se ha expropiado a sí mismo por Dios no quiere precisamente asegurarse.

Considerada así, la experiencia cristiana sólo puede significar

---

2 *Sic ipse (Christus) habitat in nobis per fidem informen, et hoc modo nihil prohibet nos cum certitudine scire quod Christus habitet in nobis* (cf. 2 Co 13,5). Igualmente se expresa Cayetano que habla de un *certe scire se habere fidem* y de una *certitudo experimentalis (De gratia,* , IX c 12).

el crecimiento de la propia existencia en la existencia de Cristo sobre el fundamento de la creciente formación de Cristo en el creyente, «hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Ga 4, 19).

Esto puede considerarse y constatarse en un primer momento en el plano puramente humano. Por ejemplo, cualquier discípulo que se introduce en el modo de pensar del maestro y se familiariza con él, va haciendo la experiencia vital de cómo es la existencia dentro de su pensar y vivir. Pues bien, una vez determinado que lo que en Jesucristo explica su forma de vivir no se sitúa en el ámbito y en la estructura puramente humanos y naturales, sino que en él todo cobra sentido cuando se parte del supuesto de que es el Hijo de Dios, entonces la iniciación vital en esta forma sobrenatural se convierte al mismo tiempo en introducción (y, por lo tanto, en experiencia) en la esfera de la realidad de Dios y en formación de esta realidad en el creyente. Y dado que la autenticidad de la forma de la revelación «vista» inicialmente en la fe, a la que el creyente se abandona y se confía, se *acredita* en esta existencia entregada, ésto da al creyente una nueva forma de certidumbre cristiana, que puede denominarse experiencia cristiana.

El lugar clásico alusivo a ésto es 2 Co 13, 3-9, donde se habla del *experimentum* de la verdad de la fe en el doble sentido de «prueba de suficiencia» y de «demostración» (*δοκιμή*). Los corintios buscan la demostración de que el Espíritu de Dios habla realmente por boca de Pablo. En efecto, Pablo les parece demasiado «débil» (10, 10) y Pablo amenaza con venir a ellos con el juicio de Dios. Así se probará y se mostrará en él la fuerza de Dios, caso de que no se presten a ver y entender en la fe el misterio de su condición «probada». Sólo podrán verlo y entenderlo si ellos mismos se acreditan como verdaderamente creyentes, o sea, si comprenden en la fe el misterio de Cristo, que, precisamente porque «fue crucificado en la debilidad, vive en la fuerza de Dios» y lo hacen valer como lo normativo de la existencia de Pablo y de la comunidad. Toda la fuerza de la argumentación radica en que Pablo «no se recomienda a sí mismo», es decir, «no se mide a sí mismo», «ni se compara consigo mismo» (10, 12). En otras palabras, no lleva a cabo la argumentación en el plano psicológico, en el que no tendría sentido, pues sólo desembocaría en una «vanagloria desmesurada» del sujeto religioso y con ello demostraría justamente lo contrario de lo que pretendía. «Pues no es el que a sí mismo se recomienda quien está probado, sino aquel a quien recomienda el Señor» (en la medida en que hace que se muestre en él su debilidad y su fuerza: 10, 18). En este sentido, Pablo no se ha recomendado a sí mismo como tal sino sólo «como siervo de Dios», cuyo des-

tino («en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en apremios, en azotes, en prisiones», etc.) demuestra cómo Cristo ha tomado forma en su vida (6,4-10).

A partir de este supuesto no es difícil entender el cap. 13, 3 s: «Buscáis experimentar que en mí habla Cristo, que no es débil para con vosotros, sino fuerte en vosotros. Porque aunque fue crucificado en su debilidad, vive por el poder de Dios. Y así nosotros somos débiles en él, pero vivimos con él para vosotros por el poder de Dios. Examinaos a vosotros mismos si estáis en la fe, probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está vivo y poderoso en vosotros? A no ser que estéis reprobados. Pero, en cualquier caso, confío que conoceréis que nosotros no estamos reprobados (es decir, cuando Pablo venga a ellos con el juicio con que les amenaza y experimenten en su propia carne la fuerza de Cristo), y rogamos a Dios que no hagáis ningún mal, no para que nosotros aparezcamos calificados, sino para que vosotros practiquéis el bien y nosotros seamos descalificados... pues nos gozamos siendo nosotros débiles y vosotros fuertes».

Por consiguiente, para Pablo, la experiencia de la fe es una prueba concluyente, siempre que sea conducida por la fe a la fe. Es una prueba de la autenticidad (que se demuestra en la vida) del supuesto de que Cristo puede mostrar su fuerza a través de la debilidad del creyente, no porque en la criatura que «disminuye», «crece» el Dios fuerte, sino porque es el modo en que se impone en el hombre la ley fundamental del mismo Cristo, es decir, ser fuerte en Dios a través de la debilidad. Pero para que esta argumentación, tal como la entiende Pablo, adquiera toda su fuerza probatoria, es preciso añadir una última idea. Cristo se muestra «fuerte» en Pablo por el hecho de haberlo constituido apóstol. En Pablo, lo realmente fuerte es el ministerio, porque al someter su vida al ministerio no se sirve a sí mismo, sino a la misión de Cristo, y, por consiguiente, a Cristo mismo. Pablo no separa el ministerio de la fuerza espiritual de Cristo que vive en la Iglesia: el «mero ministerio», el juicio que podría ejercitar en Corinto, sólo lo menciona como una amenaza, como una posibilidad extrema que no debería ponerse en práctica.

A partir de este pasaje podría desarrollarse todo el análisis teológico de la existencia cristiana en sus múltiples matices y variaciones, para retornar siempre de nuevo al punto de partida: la existencia cristiana se *demuestra* y se acredita como una existencia «verdadera y auténtica» justamente porque es una existencia en la fe, es decir, la entrega a aquel que se ha entregado a sí mismo por nosotros. Puesto que la salida-

de-sí de la fe es lo fundamental y, por consiguiente, el objetivo que hay que demostrar, la más elevada experiencia y gnosis cristiana no puede sobrepasar esta fe, sino sólo reforzarla y mostrar su autenticidad. En modo alguno puede este análisis de la existencia convertirse de repente en una «autocomprensión» cerrada en sí misma, de la cual puede excluirse por las buenas y sin riesgo alguno el objeto propiamente dicho de la fe, Cristo, para reemplazarlo en todo caso por una mera «ocasión» histórica de esta existencia, por un «Jesús histórico». Toda la fuerza de la argumentación radica más bien en el «no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», en la objetiva e insuperable envoltura de la esfera del yo en la esfera de Cristo: «Para conocerle a él y (experimentar en mí) el poder de su resurrección y la participación en *sus* padecimientos, conformándome a él en *su* muerte, por si (εἴ πως) logro alcanzar la resurrección de los muertos. No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la *per-fección;* sino que la sigo por si logro apresarla, por cuanto yo mismo fui apresado en Cristo Jesús» (Flp 3, 10-12). Todo está en este abandono de sí y en este existir en vuelo hacia la meta. El que es «movido» por el Espíritu (Rm 14, 8) ya no puede ser juzgado (1 Co 2, 14-15) desde el lugar que ha dejado atrás, pues él ya no se juzga a sí mismo (2 Co 4, 3).

Las consecuencias lógicas de todo esto son trascendentales para la formulación de la experiencia cristiana. Conciernen al problema de la esperanza cristiana, que, insoluble desde un punto de vista estático, hace aflorar nuevamente en el plano teológico el problema de Bergson sobre el vuelo que no puede ser apresado en cuanto tal a través de una sucesión de imágenes cinematográficas estáticas, por rápida que sea. La meta de la salvación se capta en el vuelo, que sólo puede comprenderse por la meta. Pero la meta sólo puede captarse *en el vuelo,* no en sí misma, y, por consiguiente, en modo alguno puede traducirse en una estática «certidumbre de la salvación». «Porque sé que ésto redundará en ventaja mía por vuestras oraciones y por la donación del Espíritu de Jesucristo. *Conforme* a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes con entera libertad, como siempre, también ahora Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por vida, o por muerte» (Flp 1, 19-20). Se puede llamar a ésto «certidumbre de la salvación», la cual, por otra parte, no es ni meramente privada y personal (en efecto, desde que fue desposeído de sí mismo para el apostolado, Pablo ya no es una persona privada, sino una *anima ecclesiastica*), ni simplemente totalizante (en el sentido de una doctrina sistemática de la apocatástasis), sino una certeza en vuelo, asegurada por el Espíritu Santo, sostén del que vuela porque éste se le ha confiado y abandonado a él como hombre espiritual, lo cual tampoco es nunca

una acción y un mérito del hombre, sino la aceptación del haber-sido-alcanzados ya por Cristo.

La *ex-periencia* en su sentido más amplio es justamente la comprensión adquirida a través de un viaje. Esta experiencia sólo puede adquirirse en la medida en que se hace, y sólo puede hacerla el que se abandona a sí mismo y se pone en marcha, es decir, el que lleva su fe a la práctica y vive como creyente. Aquí tiene lugar el tránsito del «psíquico», que posee el Espíritu «teóricamente», pero no lo realiza, al «pneumático», que acoge al Espíritu dentro de sí. El primero «no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Co 2, 14). Por eso el dogma (sobre Cristo en cuanto Hijo de Dios que muere y resucita por y en nosotros) sólo puede desarrollarse partiendo del modelo del hombre pneumático y sólo puede ser comprendido en su verdad por él. La dogmática cristiana se desarrolla en el ámbito de la fe y ésto significa para Pablo de la fe vivida en la existencia; aquí está su demostración, aquí radica su carácter apodíctico, tanto su comprensibilidad objetiva como su inteligibilidad subjetiva. En este sentido, la experiencia no tiene, naturalmente, nada que ver con el «sentimiento» (tal como lo entiende Schleiermacher), ni con la irracionalidad modernista, pues aquello dentro de lo cual viaja la existencia y es conducido ya por la gracia de Dios, es la realidad objetiva, trinitaria, del Dios que «de antemano» (cfr. Rm 5, 8) ha tenido misericordia de nosotros.

Ahora bien, si el dogma es demostrable y se demuestra en el ámbito de la existencia pneumática, entonces el cristiano «perfecto» es también la demostración perfecta de la verdad del cristianismo. En su transparencia existencial deviene inteligible y espiritualmente diáfano en sí y para el mundo. El santo es la apología de la religión cristiana. Y santo es uno en la medida en que deja vivir a Cristo en sí y se puede «gloriar» de Cristo. Para una ética antropológica cerrada, la franqueza con la cual Pablo demuestra en sí mismo la santidad cristiana con vistas a demostrar la verdad dogmática, y con la que emprende el análisis de su propia existencia ante toda la Iglesia y ante el mundo, tendrá siempre algo de escandaloso. No obstante, su franqueza no es más que un reflejo exacto y obediente, en el plano eclesial, de la pretensión única de Cristo de ser él mismo, en su existencia viviente, la verdad de Dios. Esta aparente *hybris* sólo puede tener sentido desde la perspectiva cristiana en la medida en que Cristo «no busca su propia gloria, sino únicamente la de aquel que le ha enviado», y Pablo no se muestra a sí mismo, sino muestra la existencia de Cristo en su propia existencia, que se ha convertido

toda ella en ministerio y servicio. En la medida en que muestra en sí mismo la existencia del ministerio cristiano —como existencia en la vocación al apostolado de Cristo desde el seno materno—, la autoconciencia de Pablo y la comprensión de su carácter irrepetible forman parte también de su propia manera de seguir a Cristo. Esta autoconciencia es vocación *en cuanto* ministerio y expropiación de sí *en cuanto* función[3].

Ciertamente, lo característico de la experiencia cristiana de Pablo radica en la visión de Damasco, que, en su opinión, le sitúa junto a los primitivos Apóstoles. Pero, por lo pronto, no es preciso tomar en consideración este tipo diferente de experiencia, ya que, en la autocomprensión de Pablo, sólo legitima a lo sumo su reivindicación del apostolado, pero, en lo tocante a la existencia cristiana, no le otorga ninguna primacía sobre los demás cristianos. La visión arquetípica de Cristo pertenece de alguna manera a la esfera de los carismas (*«quosdam autem apostolos»*), que diferencian en distintas funciones una posesión del Espíritu común a todos. Sin embargo, el carácter de la experiencia no pertenece a la diferenciación, sino al patrimonio común, eclesial. Este puede llamarse fe, pero también posesión del Espíritu, y, dado que el Espíritu es el Espíritu de Dios y de Cristo, puede ser denominado asimismo amor. A partir del amor (1 Co 13), los carismas son criticados, ordenados, hechos comprensibles, al igual que todo lo que es función y ministerio en la Iglesia tiene su norma en la vida cristiana plenamente vivida. Es el amor el que cree y espera (1 Co 13, 7); es el signo característico fundamental del vuelo entre el antiguo eón y el nuevo, entre el hombre viejo que muere diariamente y el nuevo que resucita cada día en Cristo y para él, y sólo el amor comunica la auténtica gnosis cristiana (1 Co 8, 1-3). En la medida en que «edifica», surge el único edificio que vale la pena conocer y que, a su vez, sólo puede ser conocido mediante el amor, que, sin embargo, no se conoce a sí mismo ni su propia obra, sino que únicamente conoce la plenitud de Cristo (Ef 4, 13. 16).

No obstante, el vuelo desde sí mismo hacia Dios no tiene el sentido de un «olvidarse-a-sí-mismo» (Flp 3, 13), como si el hombre se perdiera a sí mismo. Más bien, en la experiencia del Espíritu se le comunica la más profunda experiencia de sí mismo, porque el Espíritu Santo es un Espíritu de revelación, habla al espíritu humano, le es inmanente y le ilumina en su ser. En el grito del Espíritu «¡Abba! (¡Padre!)», «el Espíritu testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios», y de este

3 Cf. más ampliamente en *Nachfolge und Amt* en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, pp 80/148.

testimonio vital deduce Pablo lo que en él va implicado: «Y si hijos, también herederos; herederos de Dios, coherederos de Cristo» (Rm 8, 16). Por consiguiente, también aquí, en la conciencia cristiana más íntima, se da el desarrollo del dogma a partir de la experiencia, que no es una experiencia psicológica (en el sentido de la teología liberal o modernista), sino una experiencia de antemano «dogmática», ya que el testimonio del Espíritu, que viene pronunciado en nuestro interior, nunca puede ser interpretado como soliloquio de hijos de Dios. En efecto, el Espíritu sólo atestigua que somos hijos de Dios en la medida en que nos muestra al mismo tiempo de dónde hemos partido para convertirnos en lo que ahora somos: de la esclavitud del pecado y del demonio, de nuestra existencia desdichada en este mundo caído, de la cual —y ésto es lo más evidente de todo— nunca habríamos podido liberarnos por nuestras propias fuerzas. Más aún, ni siquiera podemos atribuirnos a nosotros mismos el anhelo de evadirnos de este estado de caída. Es el Espíritu el que en el hombre y en el mundo suspira por Dios con gemidos inenarrables y hace así por primera vez al hombre y al mundo conscientes de su caída. Y en el caso de que este coloquio interior del Espíritu parezca aproximarse demasiado a la dialéctica hegeliana entre el espíritu finito y el infinito, que, a fin de cuentas, son aspectos de un mismo espíritu (por más que atribuyamos a aquella dialéctica un carácter suficientemente personal y dialogal) y, por consiguiente, parezca servir de base a una mera teología de la experiencia, permanece siempre la dependencia del Cristo histórico, muerto y resucitado, cuya pretensión de ser el *Kyrios* continúa siendo inconfundible, y, para Pablo, no se distingue de la pretensión del «Jesús histórico», ni en el espesor de un cabello.

A partir de aquí hay que cuestionar radicalmente todo lo que se presenta como análisis existencial religioso en el ámbito extracristiano. A este análisis le faltará necesariamente el fundamento objetivo que hace posible e ilumina el carácter religioso de «vuelo» de la existencia y, por consiguiente, carecerá de una autocomprensión de esta experiencia de la caída, cuyo análisis sólo podría ser relevante en el interior de una abstracción continuada, de una renuncia a una interpretación última, lo cual no puede exigírsele justamente porque se trata de un análisis filosófico. En cambio, algunos elementos de este análisis podrían ser utilizados para la teología de la experiencia cristiana, en la medida en que sea capaz de formarse un juicio sobre ellos (1 Co 2, 15): tanto para una caracterización de la existencia en cuanto muerte al antiguo eón, junto con sus experiencias y valoraciones, como para la «neutralización» de las potencias de este mundo por la muerte de Cristo, neutralización que se mues-

tra, al menos indirectamente, en toda existencia, de tal manera que, en realidad, en toda «autoconciencia» humana subsisten algunos «puntos de contacto» (teológicos) con el mensaje cristiano. Asimismo, todo cuanto se dice en la carta a los Romanos sobre la situación del pecador y su autocondenación (cap. 1-3, cap. 7), se dice a partir tanto de un vigoroso *a priori* teológico como de un desvelamiento de la conciencia humana universal, de la misma manera que Agustín, en su *Civitas Dei,* pone el «Estado del mundo» bajo la cegadora luz de la visión teológica y apoya casi enteramente su análisis en citas extraídas de autores romanos.

2. *Experiencia del Logos*

Si de Pablo pasamos a Juan, el segundo lugar clásico de la teología neotestamentaria de la experiencia, dejamos un mundo espiritual tormentoso y casi violento para entrar en la quietud del «permanecer». La experiencia fundamental de Pablo es su arrebato, por la *dynamis* de Cristo, de un eón a otro. El es arrebatador porque ha sido arrebatado. La experiencia de Damasco fue como de un relámpago y continuó siéndolo para el Apóstol durante toda su vida. En cambio, a Juan le caracteriza el primer encuentro en el Jordán: «¡Venid y ved! Fueron, pues, y vieron dónde moraba y permanecieron con él aquel día» (1, 39). Es también un arrebatado en el amor, pero su movimiento es tan reposado que se convierte en presencia de la eternidad, en «escatología cumplida». Si se añade la afirmación que encabeza la primera Carta, que expresa de un modo formal lo que se lleva a efecto en el evangelio, «lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida...» (1 Jn 1, 1), resulta imposible no ver el paralelismo con el modo de la experiencia estética.

Después de tantas aclaraciones, no es necesario ya prevenir contra la posibilidad de entender el vocablo y el concepto «estético» en el sentido moderno, desvalorizado y vaciado de su contenido, ni de tomar la estructura intramundana, filosófica, de lo estético como base inconmovible, para medir con ella sin trasposición alguna la realidad teológica. Se supone más bien que el lector está dispuesto a realizar ambas correcciones y las tiene siempre presentes. En estas condiciones puede decirse que la teología joánica en su totalidad y, en especial, en su primera carta, es estética en un doble sentido: 1º, porque, para Juan, la gloria divina se manifiesta «en la carne», en una forma finita, única, absolutamen-

te privilegiada, y en modo alguno se concibe la posibilidad filosófica, religiosa, mística, de superar esta forma, de espiritualizarla o de volatilizarla de alguna manera; 2.º, porque en esta forma se manifiesta el ser absoluto mismo. No podemos evitar aquí el término filosófico «ser», porque sólo él otorga toda su trascendencia al fenómeno estético intramundano y porque la afirmación joánica sobre Cristo y Dios se lleva teológicamente a efecto en el mismo lugar en que se hace la afirmación filosófico-mítica en la experiencia humana del mundo y de Dios. Con esta constatación nada decimos sobre las «influencias» históricas en Juan, por ejemplo, las del pensamiento gnóstico o de cualquier otro pensamiento histórico-religioso del helenismo, que más bien parecen altamente problemáticas. Y aunque hubiesen existido las de las especulaciones gnósticas, tan ciertamente conocidas como rechazadas por él, el papel de tal influjo no hubiese sido otro que el de despertar afirmaciones totalmente diferentes. Frente al esteticismo gnóstico, que se deleitaba con «fábulas sin fundamento» y no tomaba en serio la encarnación de Dios, más aún, la hacía imposible por su concepción del mundo, aparece en Juan la afirmación de una encarnación definitiva de Dios en el hombre, que al sensacionalismo degradante contrapone la insuperable seriedad de una *sensatio* de la belleza divina. Las innumerables paradojas de la teología joánica de la experiencia, insolubles racionalmente, son expresión no de una dialéctica del concepto, sino de un descanso en la visión (suprafilosófica) del ser en el tú amado, que es a la vez Dios y hombre, y digno de todo el amor creyente y adorante. En él, Dios es visible y presente, en él se supera toda inquietud del corazón causada por el pecado. A través de la entrega de su vida por los suyos, su existencia es amor que todo lo expía, lo pacifica y lo transfigura en la luz divina.

La experiencia estética es la unidad de la suprema concreción posible de la forma individual y de la máxima universalidad de su significado o de la epifanía del misterio del ser en ella. La más densa experiencia extracristiana liga además esta epifanía al lugar y al tiempo, a un *kairós*, a un acontecimiento, en el que, al manifestarse Cristo, lo divino se acercó a los hombres y se reveló a ellos. Juan no se separa de este *kairós:* él mismo lo ha vivido y experimentado, quiere anunciarlo y atestiguarlo a los que no lo han escuchado, visto, ni oído, a fin de que participen de él. En efecto, el *kairós* es la norma definitiva, y «todo espíritu» que no «confiesa que Jesús ha venido en carne», «no es de Dios» (1 Jn 4, 2-3).

Se puede y se debe decir que, en la comprensión cristiana del *kairós*, todas las categorías impersonales o semipersonales del mito y de la filosofía se vuelven plenamente personales. El *φανεροῦν*, *φανεροῦσθαι*,

es decir, el manifestarse, el desvelarse, el representarse, tan gustosamente utilizado por Juan, viene liberado de cualquier comprensión meramente ontológica y llevado a la esfera de la automanifestación personal del Dios eternamente amante. La encarnación del Hijo *es* la patentización del amor del Padre, más aún, de Dios en su totalidad; en efecto, en la medida en que el Hijo entrega su vida por el mundo, es el amor de Dios realizado (4, 9-10). Por consiguiente, la forma misma en carne y sangre es, en cuanto tal, la luz pura y efusiva del amor divino. *Species* y *lumen* coinciden en Cristo en cuanto amor personal manifestado. Pero lo característico de Juan es que no se queda en el aspecto personal, sino que lo identifica con la dimensión del ser; este amor efusivo es *la* luz, *la* verdad, que vienen a significar lo mismo: la realidad que se transparenta a sí misma hasta el fondo y deviene diáfana para los que la perciben. Este aspecto de la revelación bíblica sólo aparece en su forma joánica final. Por más que las categorías joánicas del «conocer a Dios» remonten a los modos de pensar veterotestamentarios[4], en la alianza se concibió siempre la persona de Yahvé como el Ente absoluto, como el «otro», pero nunca como el que ocupa el lugar del ser. Hegel aludió ya a ello y lo consideró como lo nuevo y lo definitivo de la encarnación neotestamentaria, en la que Dios es al mismo tiempo él mismo y el otro, revelándose así por vez primera como el ser absoluto.

Juan lo vio así y lo percibió claramente en la visión del Hijo de Dios, y precisamente porque entendió la revelación del ser de un modo personal, se guardó de hacer rebasar la forma hacia un saber absoluto, a la manera de Hegel. El amor creyente es para él la gnosis suprema. La inmanencia del ser en todos los entes (no obstante la diferencia ontológica), situada en el plano del pensamiento del ser, sigue siendo para él la inhabitación libre, gratuita, amorosa de Dios en el hombre, la cual sirve a su vez de base a la inhabitación del hombre en Dios. R. Schnackenburg ha aludido con razón al significado central de las «fórmulas de inmanencia recíproca» en Juan (1 Jn 3, 24; 4, 13. 15. 16; Jn 14, 20; 17, 21. 23. 26), de las que es imposible «encontrar paralelo alguno en la literatura extracristiana»[5]. Ni la piedad judía, ni la religiosidad filosófica helenista, ni la gnosis, ofrecen la menor muestra de ello. Juan no es un místico, si por mística se entiende una experiencia extraordinaria de la unión con Dios, pues, para él, la mística está abierta a todos los hombres. «Por otra parte, se encuentra una unión recíproca tan estrecha con

4 E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de saint Jean* en *Rev Bibl* (1949) pp 365 s.

5 *Die Johannesbriefe*, Friburgo de Br. 1953, p 93.

Cristo y a través de Cristo con Dios, que se podría muy bien hablar de una 'mística del ser'»[6].

Lo dicho proyecta también una luz nueva sobre el llamado dualismo joánico de luz y tinieblas. En efecto, si se mantiene la unidad entre lo ontológico y lo personal, no se puede hablar en el fondo de dos «reinos» (en el sentido extremista del maniqueísmo persa), pues bien que mal se comportan como ser y no-ser, o, más exactamente, como ser (del hombre) en el ser (de Dios) y fuera del ser. Partiendo de aquí, no habría por qué reprochar a los Padres de la Iglesia el haber utilizado la teología neoplatónica para interpretar la realidad bíblica, como lo hace el protestantismo. La oscuridad joánica es en realidad la existencia que se sustrae a la luz-vida-amor de Dios. La personalidad del diablo como jefe de un reino contrario apenas juega ningún papel: el «espíritu» contrario a Dios decide reemplazar la «unción en el Espíritu divino», la «simiente» de Dios en el hombre y, por lo tanto, el «ser nacido de Dios», por el vacío autosuficiente del yo, que se diviniza a sí mismo y «busca su propia gloria».

Al igual que en la concepción de Pablo, el cristiano vive una existencia en la fe, entendida como una entrega vivida a Dios. Para Juan, esta entrega al Encarnado, al Amado, es simplemente idéntica al amor; la fe subraya el movimiento de la autorrenuncia presente en este amor y la aceptación del Amado, de su ser y de sus sentimientos, como ley propia. Por eso, en Juan, el acto de la contemplación constante del Amado es a la vez y de un modo indisociable «estético» y «ético»: verlo tal como *es* no sólo presupone el estar dispuesto a renunciar a todo lo propio, sino que lo implica en todo momento. En la visión de la fe se identifican bienaventuranza y abandono rendido de sí. Por esta razón, el acto de fe sólo puede describirse y mantenerse en la paradoja, que aparece también en Juan. Por una parte, se posee de una vez para siempre lo que no se puede perder; por otra, se está continuamente expuesto al peligro de no poder garantizarse a sí mismo el «permanecer» en el amado. El acto de fe tal como lo entiende Juan, implica en el plano psicológico la insoluble paradoja de conocerse a sí mismo (en cuanto amor) en el movimiento hacia el amado y, por consiguiente, de hacer en este movimiento la experiencia de Dios y de sí mismo; y de no poder reflexionar sobre sí mismo, porque esta reflexión llevaría consigo la pérdida del amor. En efecto, la «verdad», tal como la entiende Juan, consiste en la entrega incondicional de todo lo que es propio al Amado. Así pues, no consiste simplemente en la validez supratemporal de una «proposición», sino que to-

6 *Ib.*, 62.

ca existencialmente lo supratemporal, la eternidad de Dios, participando de ella y haciéndole un lugar en nosotros mismos.

Por eso, la fe que ama es experiencia de lo eterno. Y, de este modo, la pérdida de esta fe resulta un enigma insoluble. Cuando esta pérdida afecta a los otros, se puede decir que: «ellos no eran de los nuestros; si de los nuestros fueran, hubieran permanecido con nosotros» (2, 19). Cuando nos afecta a nosotros mismos, no cabe más que escuchar la apremiante exhortación a «permanecer»: «*Si* en vosotros permanece lo que habéis oído desde el principio, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre» (2, 24). Lo oído es el mandamiento del amor del Hijo, confiado al libre impulso de amor del creyente, si bien se identifica con el Hijo mismo y, por consiguiente, posee la eternidad y hace partícipe de ella al acto que lo abraza.

El aspecto ético de esta exhortación no debe hacernos olvidar la dimensión estética de la contemplación amorosa. En la experiencia de la belleza mundana, el instante es eternidad, ya que la forma eterna del objeto bello comunica algo de su supratemporalidad al estado del que experimenta contemplando. Sin embargo, alrededor de la forma bella flota una «tristeza divina». La forma bella ha de morir, y el estado de aquel que ha sido dichosamente arrebatado es consciente de la trágica contradicción que lo habita: acto y objeto encierran en sí la muerte, que contradice su contenido. En Juan no se puede hablar de esta «tristeza divina», pues el Amado que muere, muere justamente por amor, y su muerte no es un límite, sino la expresión del poder de su amor (Jn 10, 18), y así el creyente no vive la muerte como «angustia» (como en la experiencia de la belleza mundana) y, si verdaderamente cree, está siempre más allá de la angustia (1 Jn 4, 17-18). Y, sin embargo, la libertad que se entrega alberga todavía el temor de no haberse entregado realmente, de no haber tomado realmente sobre sí la ley del amado, de no haber realizado la fe como amor. Juan admite esta forma de angustia, y en contraposición a los gnósticos exige la confesión de los pecados (1, 8) y exhorta a sus hijos a no pecar (2, 1), a guardarse de los ídolos (5, 21), a no amar de palabra, sino de obra y de verdad (3, 8). No obstante, él quiere superar y pacificar una vez más esta gran inquietud del corazón, pues «si nuestro corazón nos arguye, mejor que nuestro corazón es Dios, que todo lo conoce» (3, 20; cfr. Jn 21, 17).

Esta pacificación operada por el ser cada vez mayor de Dios tiene, sin embargo, como premisa el hecho de que nosotros nos hemos entregado a la ley del amor. No se trata simplemente de que Dios, el cual escapa a toda comparación y es por naturaleza inalcanzable, elabore a

partir de sí la justa relación con el hombre. Si todo se redujese a ésto, la experiencia cristiana no sería otra cosa que lo que, desde Lutero y en los modos más diversos, se llama experiencia de la gracia (permaneciendo la propia situación de pecado), certidumbre de la salvación (en y a partir de la propia perdición total). El criterio de la justa experiencia es en este caso la conciencia de haber recibido la gracia. Juan lo consideraría válido sólo en conexión con su criterio central: «Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad. *En eso* conoceremos que somos de la verdad y aquietaremos nuestro corazón ante él, porque si nuestro corazón nos arguye, mejor que nuestro corazón es Dios, que todo lo conoce», a saber, concretamente ésto: que nosotros le amamos, es decir, que a pesar de nuestros fallos, *queremos* amarle (2, 18-20). Jean Mouroux tiene, efectivamente, razón al subrayar el carácter estructurado, compuesto, de la experiencia cristiana, que nunca puede ser fijada en un solo contenido o estado, en un afecto sensible o espiritual, en un sentimiento o en una vivencia, porque significa la entrada progresiva del hombre creyente en la realidad global de la fe, su «realización» progresiva. No de otro modo han entendido la experiencia de lo cristiano Pascal, Kierkegaard o Newman. Los criterios de experiencia que aparecen en Juan y se remiten recíprocamente y de un modo circular, por así decirlo, son la mejor justificación de ésto. Y la imposibilidad de ordenar los diferentes puntos de vista en un sistema abarcable en el plano de la teoría teológica (aunque cada uno de ellos pueda ser demostrado rigurosamente a partir de la forma de la revelación), remite a otro nivel sintetizador, el de la experiencia cristiana como fruto de la fe vivida en la obediencia a Dios.

Este plano de la experiencia es ya en la vida cotidiana el ámbito en el que se integran puntos de vista inconciliables sobre la vida. La resistencia de lo cotidiano y la servidumbre que lleva consigo nos impulsan a huir a una esfera ilusoria, en la que pensamos encontrar lo bello en una forma destilada. Sin embargo, sabemos que sólo la superación de la dureza de lo cotidiano y el acrisolamiento en él son capaces de pulir la piedra preciosa que ha de surgir del bloque en bruto de nuestra existencia. Lo realmente bello brilla donde lo real mismo adquiere forma y se supera la contradicción engañosa entre ilusión y desilusión. La totalidad de la existencia sigue siendo un misterio, cuya forma de manifestación no es, sin embargo, un enigma extraño para el hombre experimentado, probado en la existencia, sino que se convierte en un espacio afirmado, iluminado. El que se ha vuelto sabio, a través de la experiencia de la existencia, entiende algo del misterio del ser.

También aquí la filosofía (entendida esta vez como «sabiduría de la vida») deviene transparente en Juan a una gnosis cristiana. Si el que es sabio según el mundo no teme hablar de la ley del ser a la que se somete y conforma, se comprende por qué Juan, el amante, habla tanto de la ley y del mandamiento del amor, cuyo acatamiento es para él el criterio del amor. Que se trata de una «ley», se sigue ya de nuestra condición pecaminosa: la ley es el rostro severo del amor para aquel que todavía no ama. Juan no conoce más mandamiento que el del amor, que engloba a todos los demás. Partiendo de este supuesto, cobra pleno sentido el pasaje que citamos a continuación: «Sabemos que le hemos conocido si guardamos sus mandamientos. El que dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, miente y la verdad no está en él. Pero el que guarda su palabra, en ése la caridad de Dios (en cuanto amor de Dios al hombre y del hombre a Dios) es verdaderamente perfecta. En ésto conocemos que estamos en él. Quien dice que permanece en él, debe andar como él anduvo» (2, 3-6). Es una andadura, en efecto, donde el seguimiento del mandamiento de Dios se transforma insensiblemente en seguir a Cristo. Pero Cristo no es «un ente», sino la manifestación del Ser y, por consiguiente, el «mandamiento» sólo puede proceder del Ser, del Padre: «Y su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente conforme al mandamiento que nos dio; el que guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él» (3, 23-24). Cristo es la visibilidad de Dios, y el hermano es la visibilidad de Cristo. Por eso el amor cristiano al hermano es la prueba concreta de que amamos a Dios (4, 20-21). Pero este movimiento ascendente descansa en el descendente y se lleva a efecto juntamente con él: el que ama viene desde Dios al encuentro del hermano, «ha nacido de Dios» (2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18) por la gracia y junto al Hijo brota como fruto perfecto del fundamento generador del ser del Padre. Por eso también el que ama posee el Espíritu: «Y nosotros conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha dado» (3, 24). Nosotros sólo poseemos el Espíritu y lo conocemos en *la medida en que* reconocemos al Hijo como la forma de Dios, lo cual, a su vez, sólo lo hacemos en la *medida en que* seguimos su mandamiento, es decir, en la *medida en que* le otorgamos la primacía en nosotros de un modo efectivo. Juan puede considerar éste «en la medida en que» como criterio infalible y decir que el ungido por el Espíritu está en la verdad y conoce todas las cosas (2, 20. 27). A este cuadro de conjunto sólo le falta un rasgo, el sacramental, que el pleno realismo eclesiológico de Juan mantiene estrechamente ligado a la corporeidad de Jesús. Agua y sangre son el aspecto corpóreo del Espíritu que brota de Je-

sús y constituyen la vertiente óntica, adecuada al hombre, del recíproco ser-en, que hace de la relación Cristo-Iglesia una prolongación del ser-en óntico-personal trinitario recíproco (Jn 17).

Este esquema mental sitúa la experiencia joánica más allá de la «escatología» y de la «mística». La mística bíblica nunca suprime la frontera escatológica entre los eones y es siempre, por definición, una mística del estado de fe. A su vez, la interpretación joánica de la revelación (Cristo como manifestación del Ser absoluto en cuanto tal) supera la simple marcha hacia adelante, hacia el retorno futuro. Esta marcha no se elimina, porque la fe aguarda y espera este retorno (2, 28; 4, 17), pero habiéndolo alcanzado a través de un «tener-ya» lo que hemos pedido (5, 15), de un «poseer-ya la vida eterna» (5, 13), de un «haber vencido ya al mundo» (5, 4-5). Esto es concebible en una forma de pensamiento en la que la fe no se entiende primariamente de un modo negativo como un «todavía-no», sino de un modo positivo, como el abrirse y el abandonarse a la verdad absoluta presente, y en la que se describe sin vacilar como un saber: «Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida» (3, 14); «sabemos que él nos oye» (5, 14); «sabemos que todo el nacido de Dios no peca» (5, 18); «sabemos que somos de Dios» (5, 19); «sabemos que el Hijo de Dios vino y nos dio inteligencia para que conozcamos al que es Verdadero, y nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. El es el verdadero Dios y la vida eterna» (5, 20).

3. *Armonización cristiana*

La experiencia cristiana nos ha parecido susceptible de una doble definición: por un lado, a partir de una totalidad vital que integra en sí los actos de la fe, del amor y del sentimiento, para hacer que en esta integración, se imponga y se demuestre la autenticidad de lo creído; y por otro lado (puesto que la actitud de fe es en su totalidad un estar-preparado para una forma diferente, activa, que procede a Dios), a partir de la fuerza configuradora de lo creído, la única que puede explicar la transformación del hombre creyente y su condición global actual. Así aparece la prueba existencial de lo cristiano en Pablo, cuya vida sólo es comprensible en cuanto *phanerosis* (2 Co 4,2) de la muerte y resurrección de Cristo. Así aparece también en Juan, en donde lo creído y lo experimentado, en indisoluble interacción recíproca, determinan la existencia cristiana. La primera definición no puede aportar por sí sola la prue-

ba concluyente, ya que por sí misma (en cuanto experiencia puramente «psicológica» de la existencia) no puede aislarse desde el punto de vista cristiano y, aunque la incredulidad siempre ha intentado y desearía mostrar lo contrario, es imposible comprenderla sin la segunda. Por eso, de acuerdo con Pablo, los hombres psíquicos nunca comprenderán las cosas del Espíritu; en cambio, los pneumáticos lo comprenden todo y no pueden ser juzgados por nadie, por más que los psíquicos los condenen contínuamente acusándolos de existencias frustradas en las que parece no haber precisamente la paja que es la mancha ciega en los ojos de los psíquicos *in iis qui pereunt est opertum* (2 Co 4,3).

Ambas definiciones —la apertura a Dios del creyente y la acción con que Dios imprime en el creyente la forma de Cristo— expresan la totalidad. El hombre no compromete su vida por un artículo de fe, sino por Jesucristo y su verdad indivisible, que irradia a partir de cada artículo. Y Dios imprime en el creyente no un rasgo de su Hijo, sino su imagen esencial indivisible, por más que ésta pueda aparecer diferenciada, personal y carismáticamente en cada alma. La permanente contemplación del Cristo global transforma totalmente, a los que contemplan, en imagen de Cristo por obra del Espíritu Santo (2 Co 3,18). Este encuentro totalizador, que supera y fundamenta el acto singular de entrega, propio de la fe, de la esperanza y del amor, en la totalidad de sujeto y objeto, nos permite y exige hablar de la armonización cristiana. Y, como es bien evidente, esta armonización no es ante todo con un tercer «sentimiento», diferente del entendimiento y de la voluntad, en cuanto actos espirituales, y predominantemente infraespiritual, es decir, con los actos de la emoción, de la afectividad, del sentimiento irracional —deseo, odio, alegría y temor—, comunes al hombre y a los seres inferiores, sino de la totalidad humana en el punto donde todas las facultades (*potentiae*) del hombre, ya sean espirituales, sensitivas o vegetativas, arraigan en la unidad de su *forma substantialis*.

No es ahora el momento de desarrollar una teoría psicológico-especulativa sobre el alma, por importante que pudiera ser para la presente problemática. Las distinciones entre las diferentes fuerzas del alma, y entre éstas y el alma, no pueden hacernos olvidar su compenetración recíproca y su penetración por el alma que padece y actúa a través de ellas. Más aún, estas distinciones, tal como las efectúa Tomás de Aquino, sólo tienen sentido con vistas a una mejor comprensión de la unidad. Lo que llamamos «sentimiento», en contraposición al entendimiento y a la voluntad, no se sitúa «junto a» ni «por debajo de» las facultades espirituales, como resulta ya evidente por el hecho de que el animal no

es un hombre al que se le ha privado de entendimiento y de voluntad, sino una totalidad análoga a la humana, que no ha llegado al grado de reflexión espiritual alcanzado por el hombre; es, por así decirlo, flor de nenúfar que todavía no ha alcanzado la superfice del agua. En el hombre se pueden distinguir actos o estados preferentemente infraespirituales —ya sean los actos específicos de los órganos de los sentidos, los del *sensus communis* o los actos y estados de un sentimiento global del alma— y actos y estados que son, sobre todo, de la totalidad de la persona, en los cuales están incluidas las manifestaciones de la esfera sensitivo-vegetativa, sin que éstas puedan reivindicar para sí dentro de la globalidad el monopolio de la dimensión sentimental. De otro modo, el sentimiento y el estado anímico global serían primariamente infrahumanos, y resultaría imposible entender por qué la sagrada Escritura denomina «corazón», más aún, «entrañas» (σπλάγχνα, de donde viene σπλαγχνίζεσθαι, compadecerse), a la sede de las más profundas reacciones personales del hombre y de Dios mismo frente al mundo. En el conocimiento y en el amor, el hombre no está abierto al tú, a las cosas, a Dios, a través de una facultad aislada. Todo su ser (a través de sus facultades) está sintonizado con la realidad global, lo cual nadie ha mostrado con tanta profundidad y radicalidad como Tomás de Aquino.

Según él, se trata de la sintonía con el ser en su totalidad, y en este acto ontológico se vive y se siente un *con-sentimiento* apriorístico, *consensus* en cuanto *cum-sentire* (anterior al *assentire*), que en el animal es algo instintivo y en el hombre está ligado a una complacencia espiritual (S. Tomás, 1 a 2 ae 15, 1 c y ad 3). La inclinación hacia la «cosa misma (*inclinatio ad rem ipsam*) a partir de una afinidad íntima con ella la ve Tomás como un sentir, como un contacto experiencial, en cuanto que el ser vivo sensible está originariamente armonizado con lo sentido y, por consiguiente, con-siente con ello y a-siente a ello (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Ibid.*, c). Este consentimiento ontológico y la afirmación y complacencia del ser, que en él radican y que lleva implícitas, se sitúan a un nivel más profundo que la *delectatio* que de un modo natural acompaña a todos los actos espirituales conformes a la realidad (a partir del estrato de la armonización originaria) como gozo y alegría, ya espirituales, ya sensibles, de acuerdo con los actos y sus objetos.

Esta armonización en el ser del que lo siente y experimenta es anterior, por consiguiente, a la distinción entre experiencia activa y pasiva. En la reciprocidad, que se funda en la apertura a lo real, no sólo radica la acogida de una *im-presión* extraña, sino también el *ex-presarse* a

sí mismo en lo que es ajeno. De este modo, el sentimiento fundamental (el «sentimiento originario») no sólo es un consentir (*consensus*) a lo pasivo, sino también a lo activo, y ambos son a la vez la alegría originaria. La oposición entre deseo (gozoso) y angustia defensiva resulta ya secundaria a este nivel tan profundo: concierne al ente concreto, a las adecuaciones o inadecuaciones concretas entre sujeto y objeto, y no ya a la relación con el existente. Ahora bien, Dios no es un ente más, sino que se revela a partir y en la profundidad del ser, que, en cuanto totalidad, remite a él como a su fundamento. Por eso, lo hasta ahora dicho se le aplica arquetípicamente, y desde luego bajo las condiciones que nos impone la analogía del ser entre Dios y la criatura. En cuanto radicalmente ordenada a Dios, que no tiene necesidad de ella para ser, y en cuanto que consiente con Dios, puede Dios, en su libertad, atribuir a la criatura lo que quiera. Esta es ontológicamente resonancia de Dios y para Dios, y lo es en su totalidad, con anterioridad a cualquier diferenciación de sus facultades espirituales y sensibles, activas y pasivas. Dado que Dios no es criatura a ningún nivel, ni tiene nada en común con ella, esta sintonización originaria con él no es una intuición en el sentido en que la entiende la teoría del conocimiento, pero tampoco es el resultado de una mera «conclusión» lógica que, partiendo de lo finito, llega a lo infinito; la no fijabilidad de esta experiencia originaria es sólo el reflejo noético de la imposibilidad de fijar el ser en su totalidad frente a Dios. En cuanto tal, el ser remite a la fuente inaccesible.

Los múltiples errores de las teologías de la experiencia y de la vivencia proceden todos de concebir el sentimiento como un acto islado, yuxtapuesto al entendimiento y a la voluntad, en lugar de entenderlo como la integración de toda la vida personal. De un modo análogo, reducen los criterios de la relación con Dios a los estados emocionales concretos en vez de insistir en la constitución y disposición global del hombre que todo lo fundamenta, y se hace experimentable en los estados concretos e individuales. Contra una teología del sentimiento es demasiado fácil utilizar argumentos escriturísticos, pero la argumentación será válida sólo para refutar una teología que quiere construir la justa relación del hombre con Dios sobre actos esporádicos de fe y de amor y no sobre la situación global del hombre frente al Dios vivo.

Ahora bien, dado que Dios, conforme a su ser divino y, sobre todo, en su revelación histórica, tiene toda la iniciativa en la relación con la criatura, nos dice quién es y cómo debemos comportarnos, y dado que la gracia de la revelación pone en acto la estructura originaria de la criatura, la pasividad tiene la primacía sobre la actividad. Pero una pasivi-

dad bien entendida, que es la de un ser activo en su receptividad y cuyo acto fundamental consiste precisamente en poder recibir. Dado que los términos «sentir» y «sentimiento» se utilizan indistintamente para designar un comportamiento activo o pasivo (también el «sentimiento de dependencia» como tal) y por lo mismo no ponen de relieve lo decisivo , es mejor emplear los términos «notar», «advertir», que connotan la idea de un toque o intervención desde fuera y desde arriba. En cuanto situación permanente e íntima de la criatura, el acto de «advertir» no es, para decirlo una vez más, un acto aislado, yuxtapuesto a los demás, ni separable de la razón, cuyos actos fundamenta y hace posibles. La referencia al fundamento esencial de la criatura (que, en cuanto tal, es asentimiento al ser y a Dios y, por lo tanto, alegría ontológica) ha de ser el criterio de todo «discernimiento de espíritus» en lo que concierne al sentir religioso y cristiano. La pregunta que se plantea siempre es si la alegría (o la tristeza) del acto remite positivamente a la alegría del ser; o si, aun sirviéndolo como alegría del acto, de un modo fuerte y evidentemente seductor, es más bien un enmascaramiento y un oscurecimiento de la alegría del ser.

Puesto que nos movemos en terreno teológico basten estas reflexiones previas para abordar el hecho cristiano fundamental[7]. Este hecho es que Dios se ha ofrecido al mundo bajo la forma de su Hijo y que a quienes ha elegido y responden a su llamada les otorga el Espíritu Santo, a fin de que sean capaces de comprender y advertir lo que es propio del Hijo y del Dios trinitario. La experiencia religiosa adquiere, por consiguiente, una nueva determinación en dos direcciones íntimamente conectadas. Por una parte, a la ordenación óntica del hombre a la forma de la revelación añade el Espíritu Santo la capacidad de percibir esta forma, el gusto por ella y la alegría en ella, la comprensión de la misma, la sensibilidad para con su verdad y autenticidad internas. Por otra parte, con capacidad puede y debe el hombre situarse conscientemente frente a la forma de la revelación y al misterio que constituye su contenido, familiarizarse con ellos y poner a toda su persona en sintonía con ellos. Ambas cosas van juntas y de su unidad, como decíamos al hablar de la luz de la fe, frota la «in-formación» de toda la persona, haciendo emerger de un modo auténtico la vertiente estética de la experiencia cristiana. Ante lo bello —mejor dicho, no ante ello, sino en ello— vibra el hombre todo. No se limita a «encontrarlo» y a aferrarse, se siente también aferrado

7 Véase un análisis más detallado en Jean Mouroux, *Expérience Chrétienne. Introduction à une théologie*, París 1952, que utiliza adecuadamente los datos de la tradición junto con los de la filosofía y la teología.

y poseído. Cuanto más total es esta experiencia, tanto menos se inclina el hombre a contentarse con el goce sensible y puramente actualista y tanto menos reflexiona sobre su propio acto o estado, porque le arrebata la realidad de lo bello, a la que se entrega entusiasmado. En la medida en que estas experiencias son los momentos y los impulsos más elevados de la existencia y se valoran y viven como tales, lo bello desempeña su función totalizadora, puede comprenderse sólo como culminación del edificio de las propiedades trascendentales del ser y desemboca de un modo natural en lo religioso, como lo demuestra la religión mítica en todos sus estadios y como lo corrobora sobreabundantemente la revelación cristiana, que lleva a plenitud todo mito y lo trasciende. En constraste con los proyectos religiosos de la filosofía y de la mística, la revelación cristiana no apela únicamente a la sensibilidad interna del hombre, sino que la contempla en la totalidad de su ser, que es espiritual y esencialmente orgánico y corpóreo, y la reconoce no como una «concesión» a la masa, incapaz de elevarse a experiencias puramente espirituales, sino como consumación de la obra divina de la creación, que ha proyectado al hombre como unidad indisoluble de cuerpo y alma y quiere conducirlo así a la perfección.

1. Comencemos con la acción de la gracia, que es a la vez transformación ontológica y elevación del hombre e inhabitación personal del Espíritu Santo en él. La participación sobrenatural de la naturaleza divina crea (no es más que otra palabra para expresar la misma realidad) una nueva connaturalidad del alma con las cosas divinas, y ésta se traduce inmediatamente —en cuanto modificación de la relación puramente natural Dios-Criatura— en una nueva inclinación y disponibilidad. No es que la elevación ontológica de la criatura a la esfera de Dios se traduzca adecuadamente en la conciencia. La estructura del pensamiento humano permanece idéntica, pero el lugar del ser global de la persona, que piensa, quiere y siente, ha cambiado. La repercusión en la esfera de la conciencia es indirecta y sucesiva, según la disponibilidad con que la persona libre acoge la nueva inclinación que se le ha otorgado y puesto a disposición, la encarna en la propia vida y le permite influir en la esfera personal que le es psicológicamente accesible con claridad. Así pues, no pueden trazarse fronteras rígidas entre las virtudes infusas, que tienen su centro vivo en la *caritas*, y los «dones del Espíritu Santo» que serían su desarrollo consciente. Ontológicamente, estos dones están contenidos en el don de la gracia y en la nueva inclinación y disponibilidad que viene dada con ella, y el otorgar a esta inclinación una primacía cada vez mayor en la propia vida es algo que está reservado al que cree y ama.

Para la teología de los Padres de la Iglesia, coinciden fundamentalmente la conversión del hombre a Dios y la incorporación a la fe eclesial por el bautismo. Con la conversión desde la esclavitud del mundo a la contemplación de los valores divinos despierta el amor, y éste otorga a su vez una mirada nueva para ver a Dios y su amor infinito. La historia de la conversión de Agustín es la historia de la transformación de una sensibilidad centrada en el amor carnal en otra orientada hacia el amor divino: «En el hombre que se convierte a Dios, el deleite (*delectatio*) y las delicias (*deliciae*) se transforman; no es que el hombre quede privado de ellas, sino que éstas cambian de orientación»[8]. Que esta transformación no es ante todo fruto del esfuerzo humano, sino que se debe a un acto libre y decisivo de Dios, es algo que los Padres vieron claramente. De aquí que concibiesen los actos sacramentales del bautismo y de la eucaristía de un modo eminentemente óntico, aunque también noético. El bautismo es «nuevo nacimiento», pero a la vez «iluminación»; la eucaristía es unión con Cristo, pero al mismo tiempo «ebriedad»[9]. Aunque el aspecto consciente, experimental, se desarrolló de un modo aparentemente independiente del sacramental, entendido desde una perspectiva cristiana es complementario y, más aún, remite a él como a su fundamento, al igual que el Espíritu Santo, que desarrolla su espíritu en lo humano, es el Espíritu de Cristo en la Iglesia, y actúa en los individuos en cuanto miembros de la Iglesia.

El amor infundido en el hombre por el Espíritu Santo que inhabita en él, le otorga el *sensorium* de Dios, el gusto por él, y, por así decirlo, la comprensión del gusto de Dios. En principio, no nos referimos ahora a la doctrina de los «sentidos espirituales» que desarrollaremos más tarde. Hablamos sólo de una participación del sentir global del hombre en el modo en que Dios mismo experimenta lo divino. El *theologumenon* de la *sapientia* como experiencia del *sapor divinus*, procedentes de los Padres (Cipriano, Orígenes, Macario, Diádoco, Agustín) y desarrollado especialmente por la escuela bernardina, constituye a este respecto el concepto central. Este nuevo *sensorium* está sumergido en el natural, y, sin embargo, no se identifica con él. Cuanto más *en propiedad* es dado al hombre (en proporción directa al grado de desposeimiento de sí en que vive) tanto más claro y puro es su carácter de don. El Espíritu inicia paulatinamente al hombre en la conciencia de la gratuidad del

8 *En in Ps 74*, n 1 (PL 36, 946).

9 Cipriano, *Ep 63* n 11 (ed. Hartel, p 701 s). H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, Giessen 1929.

don a través de la alternancia de «consuelo» y «desesperación». Así aprenderá por propia experiencia a no atribuirse a sí mismo el don del Espíritu y, ante todo, a transferirlo cada vez más desde el ámbito sensible a la esfera central y personal y a dejarse sumergir en ella. Se trata, pues, de un sentimiento situado bajo el signo permanente de una disponibilidad pasiva para participar del sentir del Espíritu Santo.

Tomás de Aquino describe los dones de la siguiente manera. El Espíritu es el que guía a la experiencia, y su don es la *dispositio* para someterse dócilmente a su impulso. Los dones son en nosotros *ab inspiratione divina*, son *instinctus divinus* y, al mismo tiempo, *instinctus interior,* que hace que seamos guiados por un principio superior a nuestra propia razón (1 a 2 ae, 68, 1 c). Este principio superior no es algo extraño a través de su inspiración, despierta nuestro más profundo amor al amor por antonomasia (que nos viene al encuentro desde la profundidad del ser y nos interpela personalmente) y nos inclina hacia él: «*Spiritus Sanctus sic nos ad agendum inclinat, ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei instituit*» (C Gent IV, 22). Por consiguiente, la inspiración cae sobre el hombre creyente desde las alturas del Absoluto en cuanto genio absoluto que lo trasciende en todos los aspectos, y, sin embargo, brota de su más íntima profundidad, pues el que ama y gusta a Dios es el hombre mismo, no un principio extraño que actúa a través de él. El que ama a Dios, como dice Pablo, es impulsado por el Espíritu (Rm 8,4; Ga 5, 18) y «no está bajo la ley»; y no lo está, porque el Espíritu, que no puede ser aprisionado en ninguna ley y «sopla donde quiere» (Jn 3, 8), es «Espíritu de filiación», que otorga la «filiación divina» y, por consiguiente, incorpora a la ley divina del Hijo de Dios (Rm 8, 14-15). A su vez, el Hijo, en el que somos insertados y con el que nos convertimos en coherederos del Padre, es el Hijo hecho hombre, que padeció y resucitó y continúa viviendo en la Iglesia, cuyo Espíritu sólo podemos poseer cuando somos sumergidos en su forma de revelación.

Nuevamente se cumplen en todo esto las aspiraciones de la estética natural: el círculo indestructible de lo bello entre inspiración que viene de arriba (y de dentro), y vinculación a la forma de la cual irrumpe la luz que nos hace reconocer lo contemplado como bello. Ya en la estética natural hay una obediencia misteriosa en la base del proceso de la creación artística y, de alguna manera, también en el goce estético frente a ella. El artista inspirado no sigue en último extremo una idea propia; se deja irradiar por algo incomprensible. No solamente el poder magistral de plasmar lo contemplado en la forma sensible es elemento de arte; lo es también no obstaculizar la irradiación de la idea, su nacimiento y

encarnación, por así decirlo, en el espíritu del artista. De cara al exterior, el artista puede aparentar soberbia, pero en su interior ha de ser seno que acoge humildemente la «concepción». Sólo cuando aprenda el silencio, cantará su alma.

El concepto de sintonía, de concordia, de consonancia, engloba tanto los momentos estéticos como los teológicos. El cristiano es existencia de instrumento afinado por el Espíritu y cual arpa eólica sólo resonará adecuadamente bajo el soplo del Espíritu. Es un ser-afinado, acorde con la tonalidad y ritmo de Dios mismo, y, por consiguiente, en consonancia con su ser y su voluntad libre que le llama continuamente. Y sólo a través de esta docilidad, la armonización presente en el hombre, la *rectitudo* agustiniana, lo convierte en obra del divino artista. Pero de ésto no necesita preocuparse el instrumento.

2. Esta sintonía, esta armonización con Dios no es inmediata, sino mediata, y lo es de dos modos diferentes, porque el hombre no contempla a Dios inmediatamente, sino a través del *medium* de sus actos humanos intencionales, y por que Dios se ha servido de lo creado para expresarse haciéndose hombre. Lo primero constituye una barrera, deplorada por una mística ascendente que busca la inmediatez. Pero no hay que olvidar que Dios mismo ha cambiado el sentido de esta barrera por cuanto transforma y continuará transformando lo que tiene de obstáculo en estímulo, en hilo conductor de corriente. Dios se hizo hombre y nunca se despojará ya de su humanidad. La humanidad del Hijo y toda la realidad eclesial y cósmica que de ella emana (y continuará emanando siempre) será para nosotros la puerta abierta hacia el Padre. El espíritu de filiación y de los siete dones es, en último extremo, no sólo el Espíritu del Padre; es también el del Hijo hecho hombre y el de su esposa la Iglesia. El *Filioque* nos muestra aquí su trascendencia dentro de la teología estética. El Padre «sin forma» no es meta de todos los caminos del mundo en el sentido de que la forma del Hijo quede superada. En el Resucitado, con él y a través de él, recibimos el Espíritu que procede a la vez del Padre y del Hijo.

La Iglesia ha sido formada por el Hijo, de la sangre y de los pensamientos que emanan de su corazón. Es obra suya hasta en su aspecto visible, por mucho que haya podido alterarse y mancillarse al contacto con los pecadores. La Palabra de la Escritura y la forma de los sacramentos administrados por la Iglesia no sólo son luz de la luz de Cristo; son además forma de la forma de Cristo. Forma y luz son inseparables en la Iglesia, aunque en la forma y unión propias del presente eón. Los vasos que esconden el precioso contenido eterno proceden en último extre-

mo del mismo inventor que el contenido, por muchos que sean los condicionamientos temporales de los que se haya valido, en la medida en que lo haya creído conveniente. ¡Dios mismo se hizo hombre! Y tiene la fuerza suficiente para comunicar también a lo que está situado en la historia una relevancia universal.

Esto exige la armonización cristiana no sólo con Dios, sino también con Cristo y con la Iglesia. Nuestro sentir y experimentar a Dios tiene su justa norma en el sentir y experimentar de Cristo, al modo como él mismo dejó que su experiencia de Dios fuese medida por Dios, al modo como hizo esta experiencia y la dejó determinar por la obediencia y filtrar a través de ella. Ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν: aprendió por sus padecimientos la obedicencia (Hb 5, 8), pero padeció también por obediencia, para que ésta se conviertiera en algo humanamente vivido y experimentado. La medida de lejanía y proximidad a Dios que Dios le asignó estaba determinada soteriológicamente y, en cuanto experiencia así medida, era ella misma forma, y toda dimensión material de su vida y de la fundación que de esta vida surge, viene determinada por esta forma espiritual.

A partir de aquí, el sentir cristiano adquiere su medida cristológica tal como la establece Pablo: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*. No se trata de una sintonización sin objeto e intención, sino de la armonización consciente que existe entre Cristo y la misión que le ha sido confiada por el Padre, del asentimiento histórico-salvífico que el Espíritu Santo es y opera en él. Por eso, se trata ante todo de con-sentir con el Hijo, que renuncia a la forma de Dios y elige la forma de la humillación, de una capacidad de advertir la dirección que él toma y que le lleva a la cruz, de un *sensorium* para captar su «instinto de obediencia», que en él no necesita de ninguna justificación humana por ser traducción fiel de su amor eterno y divino-natural al Padre. Sólo así puede el hombre hacer suyo el «sentir» de Dios. Y ésto, no sólo en circunstancias excepcionales o sólo en épocas de penoso aprendizaje, junto a las cuales existirán los períodos normales y más largos de vacación y reposo, de «poder ser-hombre», sino también como situación normal del cristiano. Y más todavía: porque el estado normal del cristiano no es algo puramente humano contrapuesto al estado de ascensión gozosa y confiada hacia Dios, sino algo que, por extraño que parezca, coincide fundamentalmente con él. A pesar de que esta sintonización cristológica pueda perderse muchas veces en el hombre creyente y existan períodos en que predomina el sufrimiento y épocas en que prevalece la alegría, tiempos de consolación y tiempos de desesperación, épocas en que se siente la cercanía de Dios

y épocas en que se experimenta su lejanía, momentos de exaltación y momentos de depresión, todos ellos sólo son variaciones del único estado de ánimo fundamental del cristiano, que posee su verdadera (y no sólo hipotética o artificial) unidad en el sentir de Cristo.

Pero el sentir de Cristo es el sentir del que se ha desposeído de sí para entregarse a Dios y a los hombres. Su subjetividad coincide con su misión, como lo ha subrayado con razón la «teología funcional» de K. Barth y O. Cullmann. En Cristo no queda resto de subjetividad que no se haya empleado en su misión redentora: todo ha sido puesto en servicio y movilizado para su obra. Por eso, en Cristo pueden coincidir el sentimiento de exaltación propio de la misión filial y el sentimiento de humillación extrema propio del siervo de Yahvé. Ahora bien, todo esto en modo alguno puede argumentarse y hacerse fidedigno desde una perspectiva puramente psicológica, pues adquiere toda su evidencia (incluso psicológica) a partir de la *assumptio humanae naturae in personam divinam,* y consecuentemente, el cristiano, desposeído de sí para volverse miembro de Cristo, no está en situación de entender su sentir cristiano (y de hacerlo comprensible a los otros) a partir de la psicología humana. En el punto mismo donde toma en serio el desposeimiento de sí, no le cabe otra cosa que maravillarse del desplazamiento de su disposición íntima a una esfera para él desconocida, insólita[10]. Su más íntimo sentir, que en otras ocasiones creía ser lo que el hombre tiene de más propio, sólo le parece plausible a partir del dogma de la encarnación de Dios, y este dogma no es precisamente lo «otro» que se le opone. El cristiano está incorporado a la realidad del otro con lo más profundo de su yo y con todas las fibras y vibraciones de su sentir. Ciertamente, «él» vive todavía, pero, desde que Cristo vive en él, ya no es un yo autónomo. Naturalmente, ésto no sólo se aplica a su sentir total, sino también a su actos de conocimiento y de voluntad, pues, de otro modo, el abrupto tránsito del cap. 7º al 8º de la carta a los Romanos, que no tiene la menor consideración con las leyes de la psicología, resultaría totalmente incomprensible.

La nueva sensibilidad cristiana se sitúa, de un modo todavía más acentuado que la comunicación de todo sentir humano con la totalidad del ser, más allá de la actividad y de la pasividad. Que sea primariamen-

10 «Imprevistamente comenzó (el peregrino) a advertir en su interior un cambio extraordinario... Observó con sorpresa esa transformación que antes no había notado y se decía a sí mismo: ¿será la vida nueva que ahora comienzo?» (Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, ed. B. Schneider 1955, p 57).

te pasiva, se explica en virtud de su carácter sobrenatural: es un sentir dado, y, por consiguiente, es más la *im-presión* de un sentir superior, humano-divino, que su reproducción espontánea. Pero el mismo Espíritu Santo que engendra esta *im-presión* en el alma está en ella para acogerla de un modo adecuado y convertirla en *ex-presión* del alma misma; y esta actividad divina del Espíritu, en su inmanencia, es a su vez expresión de su peculiaridad divina como tercera persona de la Trinidad, que le hace cubrir todos los abismos y contradicciones aparentemente insalvables (entre persona y persona) como el único Espíritu que emana de dos, como la emanación pasiva que expresa y es la suprema actividad de Dios, como el incomprensible Tercero que lo consuma todo «más allá» del Logos y del mundo del Logos. Y, sin embargo, él sólo es Espíritu y esplendor en cuanto inmerso en el ámbito transfigurador del misterio donde expresa el amor entre Padre e Hijo, fundamento e imagen. La armonía que él es y otorga rodea eterna e infatigablemente a esta forma del amor divino, brota eternamente de ella y se sumerge de nuevo en ella.

Ahora bien, si la Iglesia es el cuerpo y la esposa de Cristo, su armonía[11] sólo puede ser emanación y reflejo de la de Cristo, y en la medida en que es su prolongación en el mundo y el modo en que él asocia e incorpora el mundo a sí mismo, será tránsito fluido y desprovisto de toda ley de acentuación propias. Por eso se exige al miembro de Cristo un *sentire cum Ecclesia*, que, conforme a su definición, es lo mismo que «*hoc sentire quod et in Christo Jesu*» : el sentir de Cristo es la medida del sentir de la Iglesia, y por consiguiente, del sentir con la Iglesia. Y en cuanto que la Iglesia es una realidad objetiva que trasciende al sujeto individual (incluso al creyente, al justificado), el postulado de la autosuperación y autonegación del individuo en el sentir de la Iglesia está justificado. La Iglesia no sólo es el canon de preceptos y cosas exteriores, sino también de realizaciones interiores.

A este propósito, sólo hay que hacer notar que la identidad entre lo objetivo y lo subjetivo en la Iglesia ha de buscarse donde realmente existe y, por consiguiente, no en las opiniones corrientes de la masa pecadora que puebla la Iglesia, sino donde, según la oración de la Iglesia, mejor se expresa y se realiza la *forma Christi* en la forma de la Iglesia, es decir, en María, en los santos, en todos aquellos que conscientemente han antepuesto la forma de la Iglesia a la propia: *ut per haec sacrosancta mysteria in Illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra*

11 Sobre la personalidad de la Iglesia cf. *Wer ist die Kirche* en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, pp 148/202.

susbtantia (Secreta de la 1ª misa de Navidad). El *ser-en-Dios* de nuestra substancia acontece en la forma de Cristo, y la realización de este recíproco *ser-en* es la santidad como Iglesia realizada, la transformación de las almas piadosas individuales en la única *anima ecclesiastica*. Pero ésto supone un progresivo desposeimiento de sí hasta llegar a lo que hay de más personal, es decir, hasta allí donde el individuo ajusta lo que en él hay de más personal (su carisma) a la norma de lo que es más-que-personal (en la *analogia fidei*, Rm 12, 6), de tal manera que su relación de amor más íntima sea superada a través de la participación en la única relación canónica de amor entre Dios y el mundo: a través de las nupcias del «Cordero degollado» y de la «esposa del Cordero» (Ap 13,8; 19,7).

Por inmediata e insistentemente que el amante se sienta y se sepa llamado e interpelado, elegido y perdonado por Dios, uno de los criterios fundamentales de la autenticidad de su sentir es su desposeimiento de sí dentro de la totalidad de la Iglesia y, a través de ella, del mundo, justamente en el arcano del eros divino. Al igual que para Cristo (Mt 25, 40) y para sus discípulos (1 Co 13; 1 Jn 3,17; 4,20; etc.), el amor al prójimo es para el cristiano el criterio por antonomasia del amor a Dios y tiene su arquetipo en el amor eclesial de los miembros de Cristo entre sí y en la primacía de los puntos de vista globales sobre los particulares. Este criterio se acredita hasta en el retiro del claustro donde el creyente adopta hasta tal punto una actitud y un sentir esponsales exclusivamente orientados hacia el divino esposo que se deja expoliar por Dios (siempre en favor de la Iglesia y del mundo) de todos los privilegios de la intimidad personal, y así «reina amorosamente en el corazón de la Iglesia, nuestra madre», en el sentido en que lo entiende el Carmelo, en el sentido de Teresa de Jesús y de Teresa de Lisieux.

4. A propósito de la historia y de la crítica de la experiencia cristiana

La realidad de la experiencia de la fe ha determinado la historia de la espiritualidad cristiana de muy diversas formas, siempre renovadas, pero a menudo la ha impulsado también a actitudes extremistas, frente a las cuales hubo de tomar sus distancias el magisterio eclesiástico. Esta crítica de las formas extremistas no significa el rechazo de la exigencia misma, sino, por así decirlo, el aspecto, que ha formulado en voz alta,

de la permanente y silenciosa autocrítica del concepto de experiencia cristiana implicada ya en su dialéctica interna. De hecho, aquí no se trata sino de la experiencia *de la fe* y, por consiguiente, de la experimentación de algo esencialmente oculto que sólo se hace presente de un modo mediato. Y esta mediación no caracteriza tanto a la experiencia «incipiente» o «corriente» de la fe, como a todas las demás, incluida la mística.

Experiencia de la fe significa que el objeto se presenta precisamente en la medida en que el hombre renuncia a la propia comprensión y aprehensión y se entrega y se abandona a lo que hay que creer. El creyente no puede registrar psicológicamente esta entrega sin caer en contradicciones, ni siquiera en el caso único en el que el «objeto», Dios mismo en su entrega reveladora, quiere inhabitar en el hombre que se ha entregado y en su acto de fe. Y si la revelación de Dios es, además, mediada por la encarnación del Hijo y su presencia gratuita en la Iglesia, entonces el creyente, en su entrega a la Iglesia y al Hijo, no puede vivir, sentir, experimentar la subjetividad de la Iglesia y del Hijo como si fuese la propia. Ha renunciado a ella en la Iglesia y en Cristo, no para reencontrarla engrandecida, sino para ponerla con todo su entendimiento, voluntad y experiencia a disposición de algo más grande y que no es él. Y siendo válido una vez más que la Iglesia y Cristo no son simplemente lo otro, lo que está enfrente, sino más bien lo englobante en que se integra el individuo, éste no puede, sin referirse a la cruz y a la muerte, reivindicar la exigencia o abrigar la esperanza de que la experiencia de la totalidad y de lo englobante coincida con la experiencia de sí, necesariamente parcial. Pero obsérvese que, en el caso único de la revelación en Cristo que acontece en la Iglesia, no es posible realmente ninguna comparación, ni siquiera de «la parte con el todo» del «miembro con el cuerpo». La analogía entre la persona divina, que encierra en sí y lleva consigo la vida divina tripersonal, y la persona humana, que se entrega a ella en la fe y en el amor, no tiene parangón. Pero como con el acto de fe y la sumisión que implica se alude propiamente (como aparece en la Biblia) a un acto de amorosa entrega a Dios, puede decirse sin temor a errar que el amante, renunciando a lo que le es propio, quiere dar plena acogida en sí al amado, y, por consiguiente, acepta como suya la experiencia que hace y posee el amado, y no quiere ya hacer en sí mismo, sino únicamente en el amado, lo que quien no ama llama su «propia experiencia».

Desde una perspectiva cristiana no es equivocado decir que el creyente puede hacer experiencias «objetivas» en Cristo y en la Iglesia sin necesidad de que afloren a la conciencia en el plano psicológico subjetivo. Esas experiencias quedan «depositadas» en Cristo y en la Iglesia de

un modo semejante a como la forma de Dios propia del Hijo estaba «depositada» en el Padre durante su peregrinar en la forma de siervo. La objetividad del amor en cuanto renuncia al propio goce es lo contrario de una objetividad basada en la falta de amor y de fe: es el resultado de una actitud de fe resuelta, que Dios toma en serio y que se ha liberado de toda necesidad de seguridad puramente subjetiva. Si ésto es verdad, la objetividad de la fe no es precisamente cosa de principiantes, de vacilantes, sino de personas ejercitadas y experimentadas en la fe y en el amor abnegado. Tal objetividad forma parte de esta experiencia y es sostenida y comprendida de alguna manera por ella. Frente a los consuelos de los principiantes en la fe y en el amor, esta objetividad es el «alimento sólido» de los adultos. Aquí se muestra una vez más, en una nueva dialéctica, la estructura de la experiencia bíblica de Dios, de la que hay que partir si queremos ofrecer una panorámica de la dialéctica histórica.

a. En la Escritura

Para el hombre *veterotestamentario*, el encuentro con Dios no puede ser sino un encuentro de todo el hombre con él. El judío no distingue entre espíritu y sensibilidad, alma y cuerpo. Es interpelado y reclamado por Dios en cuanto totalidad, y ha de responder también con todo su ser. En esta respuesta positiva o negativa, acertada o equivocada, experimenta a Dios, y lo experimenta en su gracia o en su ira. Ciertamente Dios quiere la alianza y la unión con el hombre y busca la respuesta positiva hasta el punto de que «conocer a Dios» implica algo de la urgencia e intimidad corpóreo-espiritual de la relación entre hombre y mujer. Es un conocimiento vital, concreto, recíproco, no una especulación sobre la esencia de Dios y sobre el contenido de sus designios. Pero, dado que la alianza con Dios es inevitable, al hombre sólo le queda elegir entre la experiencia positiva y la negativa. Si no quiere experimentar la gracia de Dios, conocerá su ira bajo la forma de una maldición, que repercutirá del modo más temible en toda su existencia (Lv 26, 14-40; Dt 28, 15-68). Esta maldición será tan palpable y experimentable como las bendiciones que él promete. Las promesas, buenas o malas, desembocan en el mismo estribillo: «Entonces sabréis que yo soy Yahvé» (Is 60,16; Ez 6,7; 13,14; 16, 23; cf. Sal 59, 14 y todo el salmo 107). Son signos de salvación y de condenación a través de cuya experiencia sensible el hombre conocerá con certeza el poder y la acción de Dios sobre él.

Lo que en un principio fue experiencia del pueblo en su totali-

dad (los individuos, como Coré y sus seguidores, sólo aparecen como ejemplo ilustrativo), se individualiza a lo largo del tiempo. Los sufrimientos de un Jeremías son los signos más sensibles y evidentes de su elección y de su misión. Los padecimientos de Job sólo son comprensibles a partir de un designio salvífico singular de Dios con él y no, como piensan sus amigos, a partir de la común sabiduría mundana, según la cual cada uno expía sus propios pecados. Sería demasiado simple dejar a un lado toda la dimensión sensible que en la Antigua Alianza lleva consigo la relación con Dios, tildándola de «estadio infantil» de la religión y considerándola superada por la espiritualización de la Nueva Alianza. Lo más acendrado de este sentimiento, como la seriedad y la alegría del encuentro de todo el hombre con Dios, de ver, de oír, de palpar a Dios, no son superables. En los salmos, por ejemplo, el hombre religioso y creyente encuentra a Dios en el templo de Sión. Lo ha buscado a lo largo de su peregrinación y subida al santuario y anhela y se alegra de poder realizar este encuentro tan concreto.

Conviene hacer aquí una observación importante para lo que sigue. En ambos Testamentos aparecen innumerables encuentros con el Dios de la revelación, que trataremos en el próximo capítulo y consideraremos ejemplares: las teofanías en las cuales Dios deviene experimentable sensiblemente de un modo puramente humano; los fenómenos de la naturaleza, los sueños y visiones proféticas o apocalípticas; las apariciones angélicas; los milagros de todo tipo. Son formas de ver-a-Dios, que Jesús, en su exhortación a Tomás, contrapone a la experiencia de Dios propia de la fe: «Bienaventurados los que no vieron y creyeron». Sin referirnos aquí a estos encuentros paradigmáticos con Dios, o refiriéndonos sólo en la medida en que pueden ser considerados como una de tantas formas del encuentro con Dios, diremos, sin embargo, de antemano que los «testigos oculares» entendieron sus experiencias de Dios no como algo que les separara de la comunión de la fe, sino como algo vinculado a ella y que les arraigaba más en ella. Su patrimonio particular tenía la finalidad de fundamentar y nutrir la experiencia general de Dios y de aumentar su «evidencia» que, por su parte, no faltaba nunca del todo.

Desde esta perspectiva, las experiencias teofánicas pueden ser consideradas como parte integrante de la religión bíblica. Las fronteras son evanescentes y es totalmente posible y resultaría normal que las experiencias de la fe del pueblo fueran tan irrefutablemente concretas que su expresión literaria posterior las presentara como teofanías sensibles a base de relatos transmitidos.

En el *Nuevo Testamento*, el estado de cosas es algo diferente,

y lo es por dos motivos. En primer lugar, Dios se manifiesta en un hombre y, como forma parte de la condición humana dejarse ver, oír y tocar, los que estuvieron cerca de él, vieron, oyeron, tocaron de algún modo la Palabra de vida. Esta posibilidad se limita al ámbito de los contemporáneos que tuvieron un privilegio del que ya no se podrá disfrutar posteriormente. No obstante, Jesucristo, en cuanto Dios encarnado, continúa siendo el camino hacia el Padre, y, por consiguiente, el ver, oír y tocar de la fe está necesariamente incluido en la relación normal con él. La primera carta de S. Juan, que es la de «un testimonio ocular», invita a la generación siguiente a la comunión de la fe de una manera que no establece diferencias entre las diversas generaciones cristianas e introduce a todos en la misma experiencia de fe. En segundo lugar, la experiencia de la fe se asimila a la experiencia fundamental del Encarnado, que fue una experiencia de renuncia, de obediencia y de sufrimiento, un «gustar la muerte» (Hb 2,9) en nuestro lugar. Por lo tanto, la conformación interna de los «hermanos» (2,11.12.17) e «hijos» (2,13.14) a su experiencia ha de ser a través del sufrimiento. Tal es precisamente el sentido fundamental del concepto bíblico de experiencia que utilizamos aquí; *πειράζειν* es «probar» en el doble sentido de «hacer un intento» (y por lo tanto, probar, ensayar, tantear) y de «tentar» (es decir, poner a prueba). El tentado es quien ha sido probado. Jesús «padeció siendo tentado (y por consiguiente, probado) y es capaz de ayudar a los tentados (probados)» (Hb 2,18; cf. 4,5). Así también, el creyente, a imitación de Cristo habrá de pasar por la experiencia (*πεῖρα*, Hb 11,36) del sufrimiento.

Pero esta característica distintiva de lo cristiano y de lo bíblico en general, no puede hacernos olvidar que toda experiencia religiosa de la humanidad reúne en sí dos momentos, el humano y el sobrehumano, y que el concepto bíblico de experiencia hace explícita referencia a ambos. Por una parte, tenemos la dimensión humana. La experiencia es el resultado de un largo o intenso haber- vivido o haber-sufrido. Sólo sabe el que ha sufrido, el que ha aprendido lo que es la realidad. Desde Esquilo aparece en la literatura griega el juego de palabras *μάθος* y *πάθος*[12], que alude a la necesidad del sufrimiento para la educación. Sólo conoce verdaderamente el que ha experimentado algo en su propia carne. Este sentido fundamental connota de cerca otro religioso-místico, que aparece ya en el célebre dicho de Aristóteles sobre la iniciación en

12 Jean Coste, *Notion grecque et notion biblique de la ''Souffrance éducatrice'' à propos d'Hébreux V,8* en RSR 43 (1955), pp 481/523.

los misterios: τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν δεῖ ἀλλὰ παθεῖν[13], y en el θεῖα παθεῖν[14] que fue recogido más tarde por Dionisio. Filón, que influyó en muchos aspectos en la carta a los Hebreos, conoce ambos significados: el conocimiento natural adquirido por la experiencia y el místico, que aparece claramente en el siguiente pasaje: «Dios otorga desde lo alto la sabiduría celeste a los espíritus bien ordenados y deseosos de contemplación. Y en la medida en que éstos ven, gustan y sienten con todas sus fuerzas, adquieren conocimiento de lo que experimentan (ἔμαθον μὲν ὃ ἔπαθον), aunque no sepan de dónde procede»[15]. No se ha de olvidar hasta qué punto la experiencia veterotestamentaria de Dios está presente en el trasfondo de estas fórmulas de Filón. Pero, ya sea fuera de la revelación bíblica, ya sea en el Antiguo Testamento, o en Filón, ambos aspectos de la experiencia humana —el intramundano-pedagógico y el religioso (tanto el de la fe como el de la mística)— no se oponen ni dejan de tener relación entre sí. El proverbio del Eclesiástico, ὃς οὐκ ἐπειράθη ὀλίγα οἶδεν, «el que no ha sido probado, sabe muy poco» (34,10), abarca, si se piensa en Job, ambas esferas.

Por ésto es tanto más digno de reflexión que este proverbio se aplicara a Cristo, que fue probado en el sufrimiento (Hb 5,8). No cabe interpretarlo en el sentido de que Cristo, esplendor de la gloria de Dios y colocado por encima de todos los ángeles, debía alcanzar la perfección a través de un sufrimiento pedagógico, o tuviera necesidad de una iniciación mística (en 2, 10; 5,9, se habla de τελείωσις). Sin embargo, «convenía» (ἔπρεπεν αὐτῷ) que fuese consagrado redentor a través del sufrimiento, para que, comulgando con la humanidad a través de esta experiencia, pudiese presentar a sus hermanos al Padre y «reconducirlos a la gloria». El Hijo de Dios debía vivir la experiencia plena del ser-hombre, que le lleva hasta «sufrir en sí la angustia de la muerte». En cuanto a Dios debía experimentar y aprender lo que es ser hombre, a fin de que éste, junto con él y guiado por él (ἀρχηγός, 2, 10), experimentase a Dios a través de su sufrimiento. Ahora bien, si aquí parece invertirse el sentido de la experiencia, ésta permanece común a ambos a un nivel más profundo, ya que el Hijo de Dios, con su «tener que experimentar» se sitúa precisamente bajo la ley humana y participa de «la carne y la sangre» (2,13).

---

13 Fragmento transmitido por Sinesio de Cirene, *Dione* (ed. Terzaghi 1944), p 254.

14 *Div Nom* 2, 9; PG 3, 648 B.

15 *De fuga* 138.

Ahora se hace patente la estructura de la experiencia cristiana, que puede exponerse en dos silogismos:

1. Sólo a través de la experiencia del sufrimiento adquiere el hombre verdadero conocimiento de Dios y de sí mismo. Ahora bien, Cristo es verdadero hombre. Luego adquiere el conocimiento de Dios y del hombre mediante la experiencia del sufrimiento.

2. Cristo es hombre arquetípico (ἀρχηγός) también en su experiencia. Para aquel que le sigue, la experiencia ejemplar de Cristo se convierte en ley. Luego el que sigue a Cristo, en la medida en que aprende a conocerse a sí mismo y a Dios mediante la experiencia del sufrimiento, participa de alguna manera de la experiencia de Cristo. La dialéctica entre experiencia invertida (ya que Cristo en cuanto Dios aprende lo que es el hombre, y, en cambio, el hombre aprende lo que es Dios) y experiencia orientada en el mismo sentido (ya que sólo una criatura puede aprender lo que aún no sabe) atraviesa de parte a parte la historia de la experiencia cristiana, pero en esta historia se demostrará continuamente que la experiencia cristiana más viva y más profunda tampoco puede ser simplemente entendida mediante las categorías de la psicología, pues el sujeto primario es Cristo, y el hombre sólo participa de la experiencia arquetípica de Cristo más allá de sí mismo, a través de la participación de la gracia y de la fe y, además, a través de la inversión de su propio ser.

b. En los Padres

La experiencia se sitúa en el centro de la teología de *S. Ireneo*. Se trata ante todo de la experiencia veterotestamentaria, extendida a todo el orden salvífico. La experiencia no sólo dice al hombre cómo es y qué significa estar cerca de Dios o lejos de él (y que, por consiguiente, es infinitamente mejor estar cerca de él); le dice también — y aquí se manifiesta la mentalidad pedagógica del griego— que la gran gracia de la economía de la salvación consiste en afianzar al hombre en la nueva experiencia de la cercanía de Dios a través de la experiencia del alejamiento. Nótese que la experiencia que el hombre hace en su propia carne es la del bien y la del mal, y que, para Ireneo, la experiencia de Dios viene mediada por esta experiencia de sí.

«Por lo tanto, el hombre adquirió la experiencia del bien y del mal. El bien es obedecer a Dios, creer en él, observar sus preceptos, y ésto es la vida del hombre. De un modo análogo, el mal es no obedecer

a Dios, y ésto es la muerte del hombre. Así pues, a través de la magnanimidad que Dios le ha demostrado, el hombre aprende a conocer ambas cosas: el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia, a fin de que el ojo del espíritu, experimentando por sí mismo ambas cosas, eligiese conscientemente lo mejor, y nunca más fuese indolente o perezoso frente al mandamiento de Dios, y, conociendo en su propia carne lo que es el mal, no intentase ya probar lo que le quita la vida... Por eso se le otorgó un doble sentido, que le comunica la experiencia de ambas cosas, a fin de que eligiese lo mejor con conocimiento de causa. Pero, ¿cómo habría podido saber lo que es el bien sin conocer lo contrario? En efecto, la percepción de las cosas tal como son es más segura e incontestable que una aceptación basada en meras hipótesis. Es decir, al igual que la lengua adquiere la experiencia de lo que es dulce y lo que es amargo a través del gusto, el ojo distingue entre lo negro y lo blanco mediante el ejercicio de la visión y la oreja aprende a distinguir el sonido escuchando, así el espíritu, cuando comprende lo que es el bien a través de la experiencia de lo contrario, se consolida en la observacia de éste y en la obediencia a Dios... Ahora bien, si alguien se sustrajese a este conocimiento de lo contrario y a la experiencia de este doble sentido, habría matado ocultamente en sí al hombre» (*C. Haer*, IV, 39, 1).

La idea fundamental está desarrollada en todas sus facetas. La esencia del hombre es experimentar, es decir (en contraposición a la perfección de los gnósticos, que se posee naturalmente desde el principio), el hombre es alguien que ha de llegar a ser en el tiempo, alguien menesteroso de Dios, alguien que recibe y, por eso, cree (IV, 20,6; IV, 11,2; IV, 38,1): «Así el hombre progresa tranquila y suavemente y se eleva a la perfección, es decir, se sitúa lo más cerca posible de lo inmutable» (IV, 38,3), «formado a imagen y semejanza, una vez que ha alcanzado la experiencia del bien y del mal» (IV, 38,5). La última experiencia que ha de hacer es la de la muerte y la del fin, para que «alcanzando la resurrección de los muertos, experimente en su propio cuerpo de qué ha sido liberado y dé siempre gracias a Dios por el don de la incorruptibilidad..., a fin de que él se conozca a sí mismo en su mortalidad e impotencia... y se percate de la grandeza de Dios. Pues la gloria del hombre es Dios» (III, 20,2). Pero la experiencia de la gracia sólo nos es dispensada por que Cristo «lo ha soportado todo por nosotros, a fin de que nosotros, educados por todo esto, obrásemos en el futuro con toda prudencia» (IV, 37,7). Sin la experiencia que Cristo ha hecho del pecado y de la muerte, nosotros no habríamos alcanzado nunca la experiencia de la vida en Dios (III, 18,7; III, 19,1): «El se hizo Hijo del hombre para acostumbrar al

hombre a recibir a Dios, y acostumbrar a Dios a habitar en el hombre» (III, 20,2).

La audacia de Ireneo, que, partiendo de la experiencia bíblica de Dios, conduce a la problemática subsiguiente de la teología espiritual, está en la interpretación «sistemática» de la doble promesa escatológica bíblica como una doble experiencia que hay que hacer sucesivamente en el tiempo, y ésto a partir de la idea tanto bíblica como griega según la cual el hombre sólo posee realmente aquello que ha experimentado. Aquí, el vocablo «experiencia» significa a su vez dos cosas, es decir, el lento y fatigoso apropiarse a través del tiempo y, además, el experimentar lo que de verdad es Dios (para el hombre).

Nos basta por el momento insinuar los dos caminos que, partiendo del pensamiento de Ireneo, fueron recorridos en la época patrística. Considerados filosóficamente, ambos caminos son variaciones de la única gran metafísica que en la patrística y, especialmente, en la Alejandría de Orígenes fue decisiva: el platonismo. El primer camino lo señaló *Orígenes*, que en el *Peri Archon* cimentó la experiencia de la existencia alejada de Dios desde una perspectiva neoplatónica y la hizo derivar de un «hastío» originario del espíritu que vivía en Dios en unidad con el logos divino (*κόρος τῆς θεῖας ἀγάπης καὶ θεωρίας*, II, 8, 3, según el 2º anatema del 543) y de un «enfriamiento» que lo transformó en «alma individual». Lógicamente, todo toque de la gracia divina despertaría un recuerdo del origen perdido, algo así como una experiencia de lo que era en el principio y volverá a ser al final. Es una cuestión de gusto teológico hasta qué punto se dará cabida después al momento platónico y, por consiguiente, hasta qué punto la experiencia espiritual de la gracia en el camino de la purificación e iluminación, en el proceso de interiorización y unificación del alma a través de la contemplación, se entenderá y se expondrá como una restauración de la autoexperiencia de la propia esencia espiritual del hombre y como superación de la insensibilidad y del olvido de sí en que anteriormente vivía. En Orígenes, toda la atención se centra en la palabra objetiva de la Escritura y, por otra parte, la praxis de la vida cristiana está bajo el hechizo de la confesión de fe (*martyrion*) y de la comprensión de la palabra (*gnosis*), de tal manera que apenas queda espacio para una teología de la experiencia.

Las cosas cambian en la teología monacal origenista de *Evagrio*, cuya atención se dirige hacia la gradual aproximación y realización de la visión inmediata (*ἀμέσως*) de Dios a través de la oración y de la contemplación. Para él, la oración es el acto teológico por antonomasia (*De*

oratione, cap. 60, 83-84, 86)[16], y equivale a extirpar al espíritu alejado de Dios de su naturaleza sensible, para reconducirlo a su plena y luminosa transparencia en Dios. Por consiguiente, no hay un éxtasis hacia un tú, sino un *en-stasis* en el Dios inmanente al espíritu mediante la superación de todas las formas sensibles y espirituales, que se encuentran en la memoria o son simuladas por el demonio. En la medida en que la negación de lo sensible se convierte en afirmación de lo espiritual, Evagrio puede elogiar el *sensorium* (αἴσθησις) para lo espiritual (*Or*, cap. 28 y 41) e identificar la «sensibilidad espiritual» con la *apatheia* (*Cent. Gnost.*, I, 37)[17], pero, puesto que el orante aspira a trascender toda forma y todo estado definible, Evagrio ensalza asimismo la «perfecta anaisthêsia», la insensibilidad (*Or.*, 120), como el estado de oración más elevado. En efecto, la luz de Dios, en que contemplamos todo lo que tiene forma, es informe (*Or.*, 67.72, *Cent.* I, 35), y sólo quien trasciende totalmente la forma puede contemplar el rostro del Padre (*Or.*, 114). De este modo, Evagrio puede recoger la doctrina de Orígenes sobre los cinco sentidos espirituales y alabar, por ejemplo en el «Espejo de religiosas», los ojos virginales que escuchan su palabra, la boca virginal que besa al esposo, las manos virginales que lo abrazan (55)[18], pero superando todo sentimiento sensible e incluso espiritual a causa de la luz originaria que trasciende toda *plerophoría* (*Or.*, 80) y consolación, y que es el más allá dichoso de toda alegría (*Or.*, último capítulo, 153). No obstante, cuán fácilmente esta técnica que defiende de toda perturbación y de toda ilusión diabólica, y que es practicada con tan brillante maestría, puede llevar a una refinada autoobservación y experimentación, lo muestran los capítulos pertenecientes al *praktikós*, que tratan de los «ocho pensamientos viciosos»[19].

De este camino al segundo, el tránsito es fácil. Para desembocar en la segunda interpretación basta explicar la representación platónica de la caída del espíritu en el alma (como cambio de «estado», κατάστασις, dice Evagrio) en el sentido de que el mismo espíritu «percibe» o «siente» espiritualmente lo que en el estado de caída percibe y siente sensiblemente. También aquí la experiencia espiritual puede contrapo-

---

16 PG 79, 1165 s, comentado recientemente por I. Hausherr, RAM 35/36 (1959/60).

17 Ed. M. Frankenberg, *Evagrius Ponticus* (*Abh Kön Ges d Viss*, NF XIII, 2) Berlín 1912.

18 Ed. Gressmann, *Texte und Untersuchungen* 39, 4 (1913) p 151. Otros textos en el comentario de Hausherr al cap. 28 de *De Or.*

19 PG 40, 1271/1276.

nerse a la sensible y a la pasional de tal manera que se excluyan mutuamente. Sin embargo, el enraizamiento de ambos modos de sentir en el mismo sujeto espiritual crea una analogía y establece un tránsito entre uno y otro, con lo cual nos acercamos mucho a la doctrina (asimismo origeniana) del «sentido espiritual». Pero, dado que el hombre sólo puede aprender a distinguir el sentir espiritual y el sensible a través de una multiforme experiencia espiritual, la doctrina de la discriminación de los espíritus a partir de la experiencia y del sentir tendrá en esta escuela un lugar capital. Dos clásicos de la teología de la experiencia determinan esta orientación: el autor de las *Homilías de Macario* (en el que Dörries, sobre la base de indicios insuficientes, ha querido ver a Simeón de Mesopotamia[20] y Diadoco de Fótice. En el primero, figura sobresaliente en la historia de la espiritualidad, nos detendremos un poco más. No entraremos en el complejo problema literario; pues sin esperar a la edición crítica del corpus completo (sobre el que Dörries nos ha dado ya una visión panorámica), es posible emitir un juicio teológico certero sobre la imagen del mundo del gran desconocido, sobre todo desde que Werner Jaeger mostró las líneas que conducen de Gregorio de Nisa a él[21].

El Pseudo-Macario se destaca sobre el trasfondo de un movimiento entusiástico-espiritualista, tendente a la herejía y condenado por un sínodo eclesiástico (el de Side, alrededor del 390) en algunos artículos y fragmentos sumarios y separados del contexto, de la misma manera en que un Buenaventura se destaca sobre los espirituales franciscanos, un Eckhart sobre un panteísmo larvado y un Fénelon sobre el quietismo de Molinos. Su doctrina, muy personal y sutil, nada contiene que no pueda interpretarse ortodoxamente, pero sí algo que podría ser mal comprendido en el zafio entorno contra el que toma posición. El movimiento condenado en Side merecía tal condena. Pero no lo merecían las proposiciones de Macario, leídas e interpretadas en su contexto, si bien tal como fueron presentadas, resultaban vulgares y deformadas. Dos constataciones podrían darnos un esbozo de la situación: 1. El mesalianismo «vulgar» tiene un trasfondo gnóstico-maniqueo. Dos poderes, Dios-luz y Satán-tinieblas, dominan en el alma y luchan en ella. El que posee el *Pneuma* Santo (por el bautismo, el alejamiento del mundo, la oración

20 Hermann Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen "Makarios" - Schriften*. TU 55,1 (1941). Lo citaremos con D, mientras que las 50 Homilías las citaremos por su número.

21 *Gregorii Nysseni Op asc*, Leide 1952. Id, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Litterature, Gregory of Nyssa and Macarius*, Leide 1953.

constante) pertenece al reino de la luz. En cambio, la visión global de Macario es de corte genuinamente platónico-alejandrino. El alma, alejada de Dios por el pecado y caída en un estado de tiniebla, es reconducida a la gloria de la luz por el Hijo de Dios que ha descendido del cielo; hasta el presente, de un modo interior y espiritual; al fin de los tiempos, también corporalmente. 2. El mesalianismo «vulgar» tiende a una experiencia del *pneuma* de carácter físico-estático. Macario lo combate incesantemente en todos sus escritos y a partir de una experiencia mística palmariamente auténtica y muy diferenciada, que: a) es consciente de la posible y a menudo frecuente recaída del que ha recibido el don del Espíritu, que ha hecho la «experiencia» del Espíritu; b) no hace valer, por consiguiente, la experiencia aislada del Espíritu como criterio de la confirmación en el bien, sino que exige la lucha continua mediante la oración y la modificación para alcanzar paulatinamente la victoria del bien en nosotros; c) hace valer como reales las experiencias interiores (místicas) de la oración, que nos muestran cómo participamos de la esfera de la plenitud de la salvación y cómo, acto seguido, volvemos a caer en la esfera de la concupiscencia; d) considera posible la victoria (el desarraigo de toda concupiscencia) aquí en la tierra en muy raros casos, pero la atribuye, como cualquier victoria parcial, únicamente a la gracia de Dios. Sólo ésta puede coronar con el éxito la incesante lucha del hombre.

El supuesto dogmático de esta espiritualidad es el adagio origeniano evágrico, formulado por Gregorio de Nisa y comentado por Máximo el Confesor: ὁ λόγος παχύνεται: «el logos divino», en sí pura luz etérea, «se condensa», se materializa, asume el peso mundano, la opacidad, la corporeidad y la sensibilidad[22]. Pero, mientras que para los origenistas más radicales, esta «condensación» (encarnación) del logos sólo es una ocasión para recorrer con él el camino de la espiritualización, para Macario, el devenir sensible de Dios en Cristo es una expresión positiva de su amor: a través de lo sensible, hemos de reconocer el amor espiritual de Dios. «En su benevolencia, el Dios ilimitado e inabarcable se empequeñeció (ἐσμίκρυνεν), se revistió de los miembros de este cuerpo y en un esfuerzo supremo se alejó de su gloria inaccesible. En su generosidad y amistad hacia el hombre se ha transformado (μεταμορφούμενος), ha tomado un cuerpo; se mezcla[23] con las almas santas, agradables a él,

22 Para la documentación cf. mi *Gnostische Centurien des Maximus Confessor*, Friburgo de Br. 1941, pp 33 s; II ed. en *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961.

23 El tema se repite con frecuencia en Macario al igual que en Gregorio de Nisa. Dörries remite a los pasajes que delatan una cristología «ale-

creyentes, y, según las palabras de Pablo, deviene "un sólo espíritu" (1 Co 6,17) con ellas: el alma se hace, por así decirlo, alma, la esencia se vuelve esencia, a fin de que el alma pueda emprender una nueva vida y contemplar (αἰσθέσθαι)[24]la vida eterna». Si el logos pudo crear de la nada, cuánto más fácil le será transformarse, descendiendo, en todo lo que él quiera, «haciéndose corpóreo para las almas santas a fin de que puedan tocar lo impalpable, ver lo invisible en la medida en que lo permita la tenue naturaleza del alma. Las almas santas debían gustar su suavidad y ser bienaventuradas por el descubrimiento en la corporeidad de la indecible delicia de su luz a través de su propia experiencia (αὐτῇ πείρᾳ). Si quiere, él se convierte en fuego que consume toda pasión mala, introducida desde fuera en el alma. En efecto, se ha dicho: nuestro Dios es un fuego devorador (Hb 12, 29). Si quiere, puede convertirse en quietud inexpresable, indecible, a fin de que el alma se conforte en la divina quietud. Si quiere, puede hacerse alegría y paz, que cobijan y protegen al alma» (h 4, 10-11). Más aún, él mismo es también la «ciudad luminosa celeste, Jerusalén». Para Macario, el reino de Dios, la Iglesia, consiste únicamente en las gracias de la unidad de Cristo. Todo esto puede sonar a premonofisita, pero es alejandrino, y adquiere en Macario la nota nueva de la «experiencia y percepción veraz» (4, 12). Por este motivo gusta de llamar al cristianismo «verdadera comida y verdadera bebida» (4,12,12, 14-17; 14, 3-4; 17,13).

La «experiencia» de Cristo es aquí, como en ningún otro lugar de la teología oriental, experiencia de la Pasión, estigmatización vivida: «A algunos se apareció el signo de la cruz en una luz esplendorosa y se imprimió en el hombre interior» (8, 3). Más aún, el verdaderamente elegido para conformarse a Cristo es alguien «que se considera a sí mismo el peor de los pecadores. Esta idea está arraigada en él como una segunda naturaleza; cuanto más profundiza en el conocimiento de Dios, más ignorante se considera» (16, 12; cf. D 227-229). La verdadera humildad

jandrina». Ἐκ δύο φύσεων καὶ ὑποστάσεων ἓν εἶδος (D 166) puede anunciar la *μία φύσις*. Sin embargo, el acento recae no sobre el aspecto dogmático, sino sobre el único *eidos,* sobre la única forma por la que experimentamos «inmediatamente» lo divino en su humanidad. En el sentido del Macario completamente origenista dice: «El hizo todo para representarnos como imagen (de sí mismo) a nosotros» (D 341). Cf. la carta sobre la capacidad del Verbo de transformarlo todo (D 225): en él los hijos del Espíritu ven corporalmente la divinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu, pero también el hombre auténtico, la obediencia, la piedad, la naturaleza originaria, Cristo es Dios y hombre hechos visibles.

24 Por eso es muy frecuente la *αἴσθησις* de lo divino. cf. Dörries, pp 433/435.

sólo se alcanza a través de la humillación, la tribulación y la ignominia, al igual que el Señor se abajó a todos (26,25). El abajamiento es la imitación del Dios que se humilla de un modo incomprensible: («Al igual que la grandeza de Dios y su esencia inefable no pueden ser comprendidas ni por los mundos superiores ni por los inferiores, tampoco los mundos celestes ni los terrestres pueden entender la pequeñez de Dios y su hacerse insignificante», 32, 7). Pero es también el misterio del corazón vulnerable de Dios: («Cuando Adán cayó, Dios lloró, por así decirlo, a la vista de él... cuando Adán murió delante de Dios, el Creador lloró sobre él, y los ángeles, las potencias, el cielo y la tierra y todas las criaturas se entristecieron por su caída», 30,7. «De la misma manera que el agricultor siente aflicción ante un campo yermo, el Señor se entristece ante un corazón estéril que no da fruto» 32, 11). La vieja expresión «entristecer a la gracia» (cf. Diogneto 11, 7), que se remonta a Ef 4, 30, aparece con mucha frecuencia (4, 27).

Para Macario, la experiencia y la sensibilidad religiosas se basan en un fundamento previo, establecido a partir de una teología de la revelación: el *sensorium* de Dios que posee el alma, renovado por la gracia y entristecido por el sufrimiento de Dios en Cristo. Como lo muestran muchos textos, se trata del misterio esencialmente nupcial del *con-sentir*. La esposa está herida, ciertamente (5,5-6), pero lo está en cuanto que siente como suyas las heridas del esposo. Del mismo modo utiliza Macario grandes imágenes tradicionales de la teología en un sentido personal y existencial. La imagen del viaje de Cristo al hades para reconducir al cielo al Adán Perdido y a todo su linaje la aplica al individuo, que es hades y en cuanto tal se experimenta a sí mismo como alejado de Dios. «Sepulcro y tumba es tu corazón», en ti fluye el torrente del infierno, estás «sumergido en las olas, ahogado y muerto», y Cristo es el buzo que viene a sacarte de tu propia profundidad (11, 10-12). También la gran imagen teológica de la salida de Egipto a través del desierto «es un misterio del alma que tiene lugar realmente en el hombre, que se esfuerza por entrar en la tierra prometida, es rescatado del reino de la muerte, recibe de Dios la prenda y deviene partícipe del Espíritu Santo» (h 47,14). Lo mismo ocurre con la resurrección de Lázaro: «Conoce en tu interior que llevas las mismas heridas, el mismo sudario, la misma oscuridad. Pues todos nosotros somos hijos del linaje tenebroso... Sólo él vino y curó las incurables heridas del alma» (30, 8). Y, para terminar, el relato del paraíso: «Observa con atención tu corazón y encontrarás también allí un paraíso: la palabra del Señor; el deleite: la participación del Espíritu Santo; la serpiente: el deseo que se enrosca...» (D 94).

Es idea alejandrina y dogmáticamente inatacable que la criatura espiritual ha sido llamada a la visión de Dios a través de la gracia y, por consiguiente, no tiene más elección que morar en el ámbito de Dios o en la esfera antidivina, que es demoníaca. Ahora bien, ambas cosas son una experiencia del hombre en cuanto totalidad, y, a partir de esta constatación, Macario tiende a insistir en la dimensión consciente de la vida de gracia, y aunque reconoce también en el bautismo una gracia inicial, objetiva, que no es objeto de experiencia (D 236), la considera sólo, por así decirlo, como el punto de partida de las progresivas experiencias de la gracia (D 263-64, 309 s), al igual que considera la pura palabra salvífica como el comienzo indispensable de toda acción salvífica (D 372). La gracia es una exigencia que planea sobre toda la existencia. La verdad de la fe se decide en la acción (D 226), amando realmente más a Dios que al mundo y buscando ante todo el reino de Dios (h 48, 1-3). La segunda carta plantea ante la opción de definir el cristianismo a partir de su forma pura o bien a partir de su realización habitual —lo cual es imposible—. La forma pura es (en el sentido auténtico de Capadocia) el esfuerzo absoluto del hombre para corresponder a la gracia, y a este esfuerzo se le comunica desde arriba, sin que exista proporción visible alguna y en virtud de la soberana libertad de Dios, la respuesta que lo eleva. El que ora hace por eso una doble «experiencia»: Dios deviene sensible en su gracia, y entre el esfuerzo y la experiencia no existe la menor proporción. El orante experienta el arrobamiento a la esfera de Dios y de la pureza total (h, 8,3), «gusta por anticipado a Dios y, sin embargo, puede ser nuevamente acosado por el adversario» (16, 3). El consuelo no tiene que volverlo despreocupado. «Los campesinos, que han adquirido paso a paso la experiencia necesaria, no se despreocupan tras una gran cosecha, y se preparan para las épocas de hambre y carestía. Cuando estas llegan, no pierden tampoco las esperanzas, pues saben que las cosas pueden cambiar. Así ocurre también en la vida espiritual» (16,3).

La alternancia de consuelo y desesperación, de éxtasis y de «sequedad» espiritual, es la gran pedagogía de Dios para librarnos de nuestros apegos. Lo que se nos exige es la lucha, la fidelidad, el comprometernos-con-Dios (h 4,5; 31,3). Y si la conciencia de los cristianos auténticos de ser los peores de los pecadores les parece tan arraigada en su carne que resulta imposible de extirpar, ésto también es una gracia, y Dios podría disponer las cosas de otro modo. Las almas que «han sido merecedoras siquera de una gracia y han recibido tan sólo una gota del inconmensurable océano de la gracia, se sienten llenas de asombro ante la manera de actuar de Dios, inesperada y extraña..., la gracia las ilumina y las li-

bera... Pero, tras un breve tiempo, todo cambia, de tal manera que (el mismo hombre) se considera realmente como el mayor de los pecadores. En otro momento se siente nuevamente como un señor poderoso o un influyente amigo del rey. Y luego se siente otra vez débil e indigente. Tu mente se siente desconcertada al no saber la razón de tales cambios... Confía en Dios, tu guía, y que tu alma se mantenga en comunión con él, como la esposa se mantiene unida al esposo» (h 38, 4-5).

Lo que el maniqueísmo considera como dos reinos, son dos eones entre los cuales oscila el hombre redimido. En su interior, no sólo de un modo teórico, sino también vital y auténtico, ha sido ya resucitado y glorificado con Cristo y experimenta algo de su reino celestial; en el exterior, sin embargo, la gloria interna sólo irrumpirá al fin de los tiempos. Tiene la confianza inconmovible, la *plerophoría*, el «gusto» (14, 2-3 y *passim*), hasta tal punto que, cuando llegue al cielo, no se sentirá un extraño sino que se encontrará como en un ambiente que le es familiar (17,3). No obstante, no posee la certidumbre de la salvación (16,12). Si se la atribuyese, caminaría a la perdición (15, 37-38; 16, 12; 27,6; D 84). Su experiencia concreta es que no puede fiarse de su experiencia y ha de dejarse educar en la «justa mezcla» de «dulzura y rigor, sabiduría y discriminación, palabra y acción, confianza plena en el Señor y desconfianza de sí mismo» (16,9). Por consiguiente, su experiencia es tan sobrenatural (siente lo divino) como natural (a través de este sentimiento aprende a confiar en Dios y a desconfiar de sus sensaciones) (cf. 29, 6).

«No es el hacer, sino el deseo lo que edifica al hombre como Iglesia (D 96). El mismo no puede recoger su corazón disperso en el mundo, sólo el Logos encarnado puede hacerlo, y la unidad otorgada no es el hombre mismo, sino la Iglesia (24,2; 43,1; 36, 1-2). Cristo *es* la unidad (en cuanto Logos y en cuanto mundo de las ideas origeniano), y la adhesión a él en el amor perfecto hace participar al alma de la unidad. Esta unidad es, por consiguiente, la verdadera Iglesia pneumática, cuya forma visible (imposible de ignorar) permanece, sin embargo, prisionera de la pluralidad. Para Macario (D 260 s, como para el *Liber Graduum*, h 14, Kmosko 325 s), la Iglesia terrestre es el «símbolo» de la celeste. De ella se puede decir, al igual que de la cristología, que la imagen sensible manifestada es ocasión y tránsito hacia la verdadera esencia espiritual.

Si pasamos a *Diadoco de Fótice*, el horizonte se estrecha por tres motivos. En primer término, Diadoco es un calcedonense estricto, y en el 451 fue uno de los que suscribieron la definición conciliar y, por lo mismo, la cristología de la metamorfosis no tiene, para él, validez como fundamento dogmático de la teología de la experiencia. En segundo

término, permanece muy próximo a los círculos monacales y está fuertemente influido po Evagrio; pero es obispo y como tal defiende la gracia objetiva del bautismo, que sustrae fundamentalmente el alma al poder del demonio y la convierte en morada de Dios. De aquí su tenaz polémica contra las tesis del mesalianismo vulgar de que el alma puede ser al mismo tiempo morada de Dios y de los demonios. En tercer término, la «experiencia» de Dios de la que habla en cada página de sus «Cien capítulos gnósticos»[25], es indudablemente su propia experiencia mística, que él, al igual que sus seguidores y los mesalianos consideran como vía hacia el perfecto amor de Dios y hacia la visión experimental de Dios, y, en definitiva, como el desarrollo «normal» de la vida cristiana auténtica. No obstante, esta experiencia, tal como él la describe, da la impresión de ser una gracia irrepetible y extraordinaria. Con sus sutiles observaciones sobre los «espíritus» y su discriminación, Diadoco parece más ortodoxo que la especulación macariana, a menudo aventurada. No obstante, habla de una fe casi totalmente absorbida por la experiencia de la fe. A menudo hace suyo de un modo arriesgado el principio mesaliano según el cual la gracia crece en razón directa de la experiencia[26]. Podemos excusarlo pensando en la inseparabilidad de la experiencia mística propiamente dicha y de la «experiencia» espiritual común a todos los creyentes y entendiendo esta última en el sentido del *realize* newmaniano, que puede ilustrarse con una serie de ideas propias de Diadoco; la fe viva y auténtica se mide por sus realizaciones concretas (cap. 20); «el que no está en el amor activo, ni siquiera tiene la fe que parece poseer» (21). Con este enfoque el bautismo se convierte igualmente en mero punto de partida. Renueva la «imagen» (objetiva) de Dios, mientras que la semejanza (subjetiva) sólo viene a través de la «realización» consciente *ἐν πολλῇ αἰσθήσει*, de la misma manera que un pintor esboza primero una imagen y después aplica los colores hasta lograr la plena semejanza del retrato (89). Ya Macario había dicho que «la gracia del bautismo se ocul-

---

25 Cit. según la edición crítica de las obras (Ed. des Places SJ, *Sources Chrét* 1955).

26 Cf. la advertencia del P. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale, Or Chr Per I (1935), 127* y *Or Chr Per V (1939), 248.* Según este autor, la exigencia central del mesalianismo hay que formularla así y de ninguna otra manera, si no se quiere incorporar a este movimiento autores que nada tienen que ver con él. En cambio, la nota de Hausherr, que, aplicando este principio a Diadoco, lo salva enteramente, no me parece muy evidente. Parece, por el contrario, justificada la reserva de M. Rothenhäusler sobre esta cuestión, *Die asket Lehrschrift des Diadocus von Photike* en *Heilige Ueberlieferung*, 1938.

ta en las profundidades del *nous* y se sustrae a sus facultades perceptivas», pero luego, «en la medida en que el alma progresa, el don de Dios manifiesta su suavidad al espíritu» (77).

El punto polémico entre ambos, que tan enérgicamente subraya Diadoco y da a su controversia visos de una «lucha entre la mística verdadera y la falsa en el siglo V»[27], no está tanto donde con frecuencia se pretende, o sea, en el conflicto entre fe objetiva de la Iglesia y experiencia subjetiva de la fe, cuanto en el hecho de que Macario representa una espiritualidad correspondiente a su dogmática alejandrina, mientras Diadoco ha de conciliar una espiritualidad plenamente alejandrina (que subraya el momento de la experiencia aún más que Evagrio y Macario; los Padres no conocen más espiritualidad que ésta) con una dogmática calcedoniana con la que congenia poco. Diadoco permanece fuertemente aferrado a Calcedonia (*Sermo* nº 3.5.6): La «densidad de la naturaleza humana» (πυκνότης) y su «verdad» no pueden «ser alteradas» por la «irradiación» de la divinidad; pero entonces ya no se puede hablar de que la naturaleza divina se haya «condensado» y, por consiguiente, hecho sensible[28]. Con Calcedonia, el hombre adquiere su propia *physis* y su propio centro espiritual. No es ya un espíritu «enfriado» y caído del pleroma cristológico originario y gnóstico, y cuya experiencia cristiana coincide con su reascensión a la «Jerusalén celeste» de la unidad de todos en el Logos, como corresponde al concepto macariano del alma y de la Iglesia. Tal es la verdadera diferencia entre ambos. Para Macario, la auténtica realización de la gracia bautismal es la realización mística, la ascensión desde la *regio dissimilitudinis*, que es también la esfera de la contradicción, de la *dyas* y la *dipsychía,* del no-sólo-sino-también, y, por consiguiente, de la coexistencia hostil entre Dios y el diablo, a la región de la unidad cada vez mayor a través del amor, que es el compendio de todos los dones del Espíritu (*charisma maximum*). Ahora bien, mientras vivimos en la tierra, esta región sólo es accesible de modo esporádico, no permanente (como pensaban los mesalianos). Para Diadoco, en cambio, la imagen del hombre es otra, aunque parte de la misma experiencia mística. A él le gusta hablar del βάθος (del corazón, del alma, del espíritu), de la profundidad interior de la naturaleza en la que se sumerge la gracia del bautismo (77) y donde habita como «morador» unico (80),

27 Subtítulo de la única monografía extensa sobre Diadoco: Friedrich Dörr, *Diadocus von Photike un die Messalianer*, Friburgo de Br. 1937.

28 Cf. *Visio 14*: Dios «se limita permaneciendo ilimitado». Fórmula «origenista»... en el espíritu de Calcedonia.

«de tal manera que Satanás no pueda permanecer mucho tiempo en el fondo del alma» (82).

En prueba de ello, Diadoco aduce también una prueba basada en la experiencia: «Sentimos brotar, por así decirlo, nuestro anhelo de Dios de lo más profundo de nuestro corazón» (79), mientras que la voluntad demoníaca contraria que hay en nosotros «sólo puede cernirse sobre las regiones del corazón como oscura nube» (81). El que mantiene pura la profundidad del corazón mediante la oración, «puede consumir con un sentimiento intenso toda la inmundicia que cubre la superficie del alma» (59). Tal es la «oración de Jesús», que mantiene continuamente despierto el recuerdo (*μνήμη* aparece con mucha frecuencia) de Dios en nosotros a través de la «obra» que corresponde «al ansia de confirmación del espíritu» y lo fascina (59); y consiste ante todo en la realización del Espíritu Santo de la gracia, que clama en nosotros «¡Abba! (¡Padre!)», en un «clamar con el Espíritu», en un «aferrarse a la gracia misma», como el niño pequeño se agarra a la madre que le habla (61, haciendo referencia a Rm 8,15.26). En la medida en que el creyente mantiene el recuerdo (*anamnesis, memoria*) fijo en Dios y, aferrándose al él, lo conserva despierto frente a todas las tentaciones, realiza (tanto en el sentido platónico como en el cristiano) la inmediatez con el «fundamento», estando el Espíritu de Dios en el centro y desechando lo antidivino a la periferia. Diadoco da a este recuerdo y conocimiento otra expresión menos satisfactoria, cuando interpreta el dualismo del hombre carnal y espiritual de Rm 7 (al cual se referían preferentemente los mesalianos) en un sentido antropológico, como un dualismo de «alma» y «cuerpo». El demonio, desterrado de las profundidades del alma, conserva su poder sobre el hombre a base de la *pathê* (82) corpórea, «a través de las emanaciones corporales hace subir, por así decirlo, hacia el espíritu los miasmas del placer irracional» (76). Así pues, «carne» significa «cuerpo» (82, final), de tal manera que el cuerpo se convierte en sede de la concupiscencia, y el hombre se sitúa, como en Agustín, entre una doble *delectatio*, la sensible y la espiritual (82). Por lo tanto, el diablo se hace presente al espíritu por mediación del cuerpo habitado por el alma: en lugar de la *κρᾶσις* teológica entre el principio del bien y el del mal que aparece en los mesalianos (en donde era necesaria la ayuda de la teoría estoica de la *κρᾶσις δι' ὅλων*, unida a la comparación neoplatónica-origenista-capadocia de la presencia incontaminada de la luz incluso en los lugares inmundos), aparece la *σύγκρασις* de alma y cuerpo, que explica y media la unidad de los principios (83).

Ciertamente, Diadoco (con la Escritura y con Evagrio) sabe que

esta duplicidad (66,86-87) procede de una caída (ῥοπή, 88; ὄλισθος, 29) que ha introducido en nosotros un «doble saber» y un «doble sentir» (24.25.29.44.55.56). Los cinco sentidos corporales no son malos, su pluralidad responde a las necesidades del cuerpo. Pero sólo existe un sentido espiritual, que está orientado hacia Dios y hacia el amor, y éste, a causa de la desobediencia de Adán, se desdobló en un goce más elevado y otro más bajo (29). «El sentir (αἴσθησις) es un concienzudo saborear las cosas percibidas por el espíritu» (30). Algo de este sentir originario de Dios se da al creyente al comienzo de su vida espiritual, a fin de que él ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ, en un sentimiento global de bienaventuranza ante la suavidad de Dios, adquiera un conocimiento exacto (εἰδέναι ἐν ἀκριβεῖ ἐπιγνώσει) del trofeo de la victoria, que ha sido prometido al creyente que se esfuerza por ser abnegado (90).

Con este punto conecta la doctrina capital del discernimiento de los espíritus, que se mueve a la vez en distintos planos: El «sentido de los espíritus» comunica: 1. el conocimiento experimental de la oposición entre espíritu divino y demoníaco; 2. la autoexperiencia del hombre; 3. la experiencia de los caminos y de la pedagogía de Dios con el hombre. Lo que Diadoco dice al respecto es clásico y nadie le ha superado todavía, ni siquiera las reglas del discernimiento del *Libro de los Ejercicios*. Siguiendo a Evagrio, crea todo lo esencial a partir de su propia experiencia. De Macario toma la caracterización general de ambos *pneumata*, vientos (cap. 75; cf. Macario, h, 2,3-4) y de sus diferentes maneras de soplar: el boreal es suave y trae un tiempo bueno y tranquilo; el austral es pesado y trae nubes oscuras y «niebla demoníaca». Después de esta observación general de la «doctrina de los espíritus», Diadoco comienza su polémica contra la doctrina mesaliana de la cohabitación en el alma de los dos πρόσωπα (cap. 76 s). Ciertamente, hay que preguntarse qué significa πρόσωπον para Macario. Utiliza este vocablo para caracterizar los dos «momentos» de naturaleza y gracia, la Antigua y Nueva Alianza (PG 34, 737 A), los dos «aspectos» de la Iglesia (es decir, la Iglesia en cuanto asamblea de los creyentes y en cuanto reunión de las almas individuales: 756 A), los dos «aspectos» de todas las cosas (uno divino y otro humano: 681 A). En otros lugares significa simplemente «ejemplo» (640 A; 792 A). Es improbable que en los dos pasajes a los que se han puesto reparos, 628 B y 684 D[29], la palabra signifique sin más «perso-

29 No pueden tomarse en consideración otros pasajes, porque el término πρόσωπον en la cuestión propuesta a Macario proviene del círculo de los oyentes: 685 CD, 765 D.

nas». La traducción[30] por «dos partidos», «dos factores» es adecuada. Son los espíritus de las dos *civitates* agustinianas (h 17, 4) que se disputan la posesión del alma; *cupiditas* y *caritas*. Diadoco comienza hablando de un ritmo simple: experiencia de la consolación (en el principiante), de la desesperación (en las luchas del proficiente), y otra vez del consuelo (en el perfecto). Durante el período intermedio hay que hacerse violencia (*agere contra*), obligarse al amor, obrar como si lo tuviéramos, perseverar en el recuerdo del amor experimentado una vez y ahora no sentido, etc., (cap. 90, 93). Por consiguiente, entre la «alegría incipiente» y la «alegría perfecta» hay una «tristeza grata a Dios»; el alma no emprendería las luchas en las que es «probada» si una primera alegría no le llamase a ellas (cap. 60). Con ello insinúa Diadoco la diferencia entre la primera experiencia de la alegría y la alegría perfecta. La primera es una experiencia incipiente del fondo del ser, pero está muy lejos de su plena realización. Es comparable al sol invernal, que sólo calienta por un lado a los que lo toman (88) y por eso fácilmente puede remedarlo el enemigo maligno, sobre todo cuando el alma reflexiona sobre sí y se vanagloria «de la experiencia (πεῖρα) de su propio sentir (αἴσθησις)» (33). Como el tránsito del goce espiritual al sensible es aquí imperceptible, el alma ha de fortalecerse a través de la privación del sentimiento, que puede ser doble: privación por infidelidad o por medida pedagógica (87). La diferencia entre ambas experiencias y sus características respectivas las señala Diadoco con claridad y sutileza. En la alternancia de consuelo y desesperación, el alma aprende a desplazar cada vez más su alegría desde la periferia a la profundidad interior y a descansar en la «esperanza», que es un punto medio provisional situado entre las dos (69). Las consolaciones se interiorizan (73). El capítulo 85 amplía el esquema de tres puntos a cinco y recapitula toda la teología de la experiencia de Diadoco de la siguiente manera:

1. El primer estadio (el bautismo) es la gracia no experimentable, que «oculta su propia presencia». 2. «Cuando todo el hombre se ha vuelto hacia el Señor (se ha convertido), la gracia revela su propia presencia al corazón a través de un sentimiento inefable». 3. «Entonces la gracia permite nuevamente la caída del alma, dejando que los ataques del demonio lleguen hasta las profundidades de la sensibilidad del alma, a fin de que ésta busque a Dios con más ardor y humildad». 4. Si el hombre se vuelve obediente a la gracia y ora infatigablemente al Señor, «el fuego de la gracia se extiende hasta los sentidos externos» y las

30 Stiefenhofer en *Bibliothek der Kirchenväter*, Munich 1923.

tentaciones no penetran ya hasta el centro. 5. Finalmente, si el que lucha se ha vuelto totalmente pobre, «entonces la gracia ilumina su entera naturaleza en una percepción de la profundidad». Y siempre pueden ser permitidas otras tentaciones, a fin de que (como dice también Macario) no surja la ilusión de que «nuestra libertad está totalmente segura con los vínculos de la gracia», y también para que el hombre progrese cada vez más en la experiencia (πεῖρα) espiritual. Así pues, la *apatheia* no aparece como un estado que se sitúa más allá de toda tentación, sino como una victoria en la tentación (98).

En resumen, lo esencial es que el camino de la experiencia espiritual parte de un sentimiento indeterminado de la presencia divina («ἄρρητός τις αἴσθησις παρουσίας, como había dicho ya Gregorio de Nisa) y a través de dramáticos estadios intermedios llega a una experiencia de la profundidad (βαθύτερα αἴσθησις), que ha de ser purificada, probada y acrisolada tanto mediante las experiencias de la noche oscura impuestas por Dios como a través de las experiencias, más humanas, de la variabilidad de los espíritus y de los estados de ánimo. Diadoco entiende este camino como el eros cristiano consecuente (14.19.74), como el nuevo martirio, orientado hacia el interior (90.94). Su teología de la experiencia, que comporta otros muchos rasgos brillantes, no mencionados aquí, constituye uno de los puntos culminantes de la literatura patrística y anticipa dentro de la ortodoxia las cuestiones y soluciones del hesicasmo posterior[31].

Para concluir, vamos a referirnos a otra figura: *Máximo el Confesor.* Su actitud ha sido determinada en parte por Evagrio, a quien considera más como teólogo y místico de la ascensión directa a través de todas las formas hacia el Dios que trasciende toda forma, que como psicólogo sutil de la experiencia mística. Pero un influjo mucho más fuerte ejerció sobre él Dionisio, que sitúa la divinidad más allá de toda experiencia humana (οὐδὲ αἰσθάνεται οὔτε αἰσθητή ἐστιν, *Myst. Theol.* 4). Para Máximo, pensador más riguroso y sistemático que Evagrio y Diadoco, se trata menos de una experiencia inmediata de la presencia y de la consolación divinas que del movimiento global que lleva a la existencia temporal más allá de sí misma hacia el eón de la eternidad, su meta última, en la que encuentra nuevamente su origen.

31 Macario y Diadoco deben tomarse aquí como dos ejemplos de una teología de la experiencia más extensa. En Egipto, antes de Evagrio, hay muchos testimonios, como las cartas de Ammonas (*Patrol Orient* 10 y 11, París 1915/1916) y las obras de Pacomio (A. Boon, *Pachomiana lat*, Lovaina 1932; L. Th. Lefort, *Ouvres de S. Pachôme*, Lovaina 1956).

Dentro de esta experiencia teológica global de la existencia se puede muy bien hablar de πεῖρα: πεῖρα de la sensibilidad que el hombre no debería hacer (*Q.ad Thal.*, 412 c); πεῖρα del bien, que lo consolida mejor que la pura fe (*ibid.*, 280 D, 281 B) y le enseña a distinguir lo que es justo (*ibid.*, 252 D; cf. 256 A; 257 C, 621 C; *Cent. Gnost.*, 1, 22; 1092 BC; *Ambig.*; PG 91; 1085 A) y, finalmente, πεῖρα mística que trasciende toda νόησις (PG 91,9 A; 657 C; 660 B; 676 B; 680 C) y μακαρία τοῦ Λόγου ἁφή (*Ambig.*, 1132 C). Por otra parte, Máximo habla de αἰσθητήρια espiritual (*Q.ad Thal.*, 36; 90; 381 B); de αἴσθησις νοερά (*Exp.Or.dom.*, 90,877 C); de αἴσθησις θεῖα (precisamente en relación con la concelebración de la liturgia: *Mystag.*, 700 B, no obstante 704 A y C); y en una paradoja mística de τῆς ὑπὲρ αἴσθησιν μυστικῶς αἰσθήσεται γνώσεως (*Cent.Gnost.*, 2, 74; 90,1160 A).

Sin embargo, en un texto concluyente, Máximo sitúa todo esto en el paréntesis de la οἰκονομία. Existe un doble saber religioso. Uno es un «referirse a» (σχετικός), que se sirve de la mediación de la idea y del concepto, y está ordenado a la vida terrestre y despierta en el hombre el anhelo (ἔφεσις) de una comprensión inmediata. El otro es «realización más allá de la idea y del concepto, es decir, a través de la experiencia inmediata» y, se define como «per-cepción plena» (μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ'ἐνέργειαν... ὅλη αἴσθησις) que supera todo concepto, porque el pensar conceptual y la experiencia inmediata se excluyen recíprocamente (*Q.ad Thal.*, 60; PG 90, 621 C-623 B). Lo experiencial en Máximo radica en un tomar en serio la fe. La fe sin acción, sin amor, sólo es apariencia. En cambio, quien observa los mandamientos de Cristo, lo acoge en sí y, como, según Orígenes, Cristo es su mandamiento, lo hace vivir en él (*Lib.Ascet.*, 34; PG 90, 940 B). Ahora bien, si Cristo vive en el alma, también están en ella todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, y «éstos se manifiestan al corazón en la medida en que uno se purifica mediante la observancia de los mandamientos» (*Cap. de Carit.*, IV, 70). Esto significa a su vez ver a Dios (*ibid.*, 72). El que vende todo lo terreno, el que ya no contrapone en sí el odio al amor, «ve a Cristo, que mora en él por la gracia del santo bautismo» (*ibid.*, 73; cf. 76,77).

Pero lo que Máximo subraya en todo esto este proceso es el retorno del espíritu a su propio origen supramundano, ansiado a través de toda praxis y de toda gnosis. La experiencia mística es el emerger en la conciencia de esta trascendencia del espíritu que sostiene toda inmanencia y se proyecta (προσβολή) incognosciblemente (ἀγνώστως) hacia el Dios incognoscible. Aquí se perciben claramente resonancias areopagíticas. Pero Máximo, que piensa siempre de un modo constructivo, recoge en esta

ascensión la herencia alejandrina, unificando, en síntesis progresivas de la razón teórica y de la práctica, las facultades y los actos del alma y llevando este dualismo (superado) del espíritu creado a la unidad intradivina de la verdad y del bien (*Mystag.*, 5; PG 91, 673-680)[32].

La historia de la mística oscilará entre los motivos origenístas y macarianos (la fe ha de convertirse en luz interior y experiencia realizada) y los areopagíticos (Dios no es experimentable, la fe es a lo sumo el acto global con que el hombre trasciende todo su saber y sentir). Todavía en Gregorio el Palamita, ambos motivos se encuentran yuxtapuestos[33].

c. En la Edad Media

Aquí hemos de limitarnos a trazar someramente un par de líneas básicas. La Edad Media ha reconstruido por su cuenta la teología de la experiencia de los Padres en una doble dirección: profundización dogmática y delimitación crítica[34]. Ambas han quedado inconclusas hasta hoy, como lo demuestran el libro de Jean Mouroux y la controversia sobre la esencia de la mística cristiana. A. Léonard ha deplorado que «el aspecto propiamente experiencial de la teología haya sido poco desarrollado, a causa de las exageraciones cometidas por el protestantismo, el modernismo y las sectas»[35].

Si bien *Agustín* parece haber evitado conscientemente el término *experientia*, su teología, como la de todos los grandes conversos (desde Pablo a Newman), está fuertemente marcada por ella. Las «Confesiones» son, entre otras cosas, el relato del eco existencial de la verdad cristiana en su alma. Este eco resuena acorde con la actitud religiosa interior de Agustín, que en su desgarramiento encontró primero su expre-

---

32 Cf. mi libro *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, (2ª ed.) pp 330/338 con el comentario de un texto parecido de Evagrio.

33 Gregorio Palamas, *Défense des saints Hésychastes*, trad. de Meyendorff, Lovaina 1959, II, 1, 29 pp 280-281.

34 Algunas indicaciones sobre los textos relativos a la *experientia* las debemos a un estudio no publicado deDom Miquel OSB (París) y al artículo de A. Léonard OP, *Expérience* en *Dict de Spir.* Textos abundantes en K. Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*, Friburgo 1931 y en las investigaciones al respecto de Dom Lottin.

35 *L.c.*

sión en el maniqueísmo; luego, en su infinito anhelo de purificación y de iluminación, llegó a encontrarse con la suprema belleza en el neoplatonismo y, finalmente, se halló sobreabundantemente colmado al contemplar al Hijo de Dios hecho hombre y humillado. Por otra parte, hay que decir que en sus estadios preliminares (maniqueísmo y neoplatonismo) se interesó también más por el aspecto existencial que por el teorético-dogmático. Lo que le interesa no es tanto si Plotino tiene razón cuanto si él, Agustín, será capaz de realizar su éxtasis. Por eso el motivo platónico de su propia teoría del conocimiento lo seguirá entendiendo siempre de un modo existencial. La luz irradiante de Dios es para él revelación del Verbo personal, más aún, interpelación, palabra[36]. Por eso Paul Ludwig Landsberg[37] tiene razón cuando muestra que la «sensibilidad espiritual» de Agustín no es un requisito tradicional, sino la expresión necesaria de la experiencia religiosa ordinaria. Ciertamente enlaza con la contemplación platónica inmediata de la verdad (*Politeia* 7), pero la niega y la supera en el punto decisivo, porque no se trata de una visión de las ideas, sino de la experiencia de la realidad más viva, que se expresa a través del ojo del alma (*oculus mentis*) y además mediante el oído y el tacto, de suerte que lo sensible brota en cuanto lo cristiano es inefable en términos platónicos.

Con *Gregorio Magno* estamos ya en camimo hacia la doctrina medieval del sentir espiritual. Sirve de mediador entre los griegos (a través de Casiano) y Agustín. Hace referencia a la experiencia contemplativa de Dios en el nuevo eón, que se transparenta en la fe del antiguo: el gusto de la suavidad divina mediante la sabiduría y los dones del Espíritu. Y todo esto dentro de una teología dinámica del anhelo, en la experiencia del extrañamiento (en esta vida) y de la patria inalcanzada del más allá[38].

En *Anselmo* encontramos la distinción entre fe (conocimiento conceptual) y experiencia (*experientia*), referidas respectivamente al más acá y al más allá[39], que aparece en los más importantes pasajes de Máximo. Pero hallamos también otros motivos, más en la línea de la teología monástica: «El que no cree no experimentará nada (*experietur*), y el

---

36 Sobre toda la cuestión cf. el capítulo dedicado a san Agustín en vol II de esta obra.

37 *Agustin als Philosoph; opera postuma*. P.K. Klossowski ha publicado un capítulo en *Dieu Vivant*, 11 (1948), pp 83/105.

38 Textos en F. Lieblang, *Grundfragen der myst Theol nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Friburgo de Br. 1934.

39 *De concord* III (ed. Schmitt 2, 277).

que no ha experimentado tampoco conocerá nada. De la misma manera que la experiencia se eleva sobre el haber-oído-decir, el conocimiento del que experimenta supera el conocimiento del oyente y por eso no se puede comenzar a investigar antes de haber adquirido desde el firme fundamento de la fe unas costumbres acrisoladas (*gravitas morum*) y una sabiduría (*sapientia*) probada»[40].

Con *Bernardo* y su escuela, esta *sapientia*, en cuanto «verdad gustada a través de la experiencia», se convierte en el centro de toda la teología espiritual. *Est enim sapiens cui quaecumque sapiunt prout sunt*[41] será el axioma repetido innumerables veces que funda, por así decirlo, la espiritualidad cristiana normal. Para Bernardo, la espiritualidad cristiana se basa totalmente en las leyes de la primera carta de S. Juan: Dios es amor y la posesión del amor es el supuesto del conocimiento de Dios, que sólo Dios puede darlo, porque es el don de la gracia del Espíritu Santo[42]. La teoría cisterciense del amor como principio del conocimiento, posteriormente tan célebre, tiene su origen en Juan y no se puede afirmar que diga más de lo que dijo Juan. En esta vida, el amor en cuanto fe vivida es el órgano de la visión de Dios, que reemplaza a la visión cara a cara. Tiene su verdad y su confirmación en el amor fraterno y engendra la *fiducia* (= παρρησία, πληροφορία), que para Bernardo y los suyos es tan esencial. Si tal es el camino normal del cristiano que ama, el vocablo *experientia* (sin previa definición precisa) lo reserva Bernardo, especialmente en el Comentario al Cantar de los Cantares, para designar los raros momentos del encuentro místico con Dios. Este encuentro es *breve momentun et experimentum rarum*[43]; y sólo el experto es capaz de entender el sentido del texto, que no dirá nada a quienes no han realizado la experiencia[44]: *Nec scientia, sed conscientia comprehendit*[45]. Gilson ha subrayado justamente, en la línea que va de Orígenes y Gregorio de Nisa a Máximo y a Agustín, la teología bernardiana de la experiencia como autoconocimiento del espíritu que pertenece a Dios, como realización de la «semejanza» con Dios más allá del «ser-imagen» natural y sacramental, como ascensión desde la *regio dissi-*

40 *Ep de Incarn Verbi 1. recens* (Schmitt 1, 284).

41 Bernardo, *Sermo de div 18, 1* (PL 183, 587).

42 E. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, París 1947, pp 35/38.

43 In *Cant sermo* 85 (PL 183, 1194 C). Con mayor frecuencia en *De dilig Deo* (PL 182, 986/998).

44 *Ib, s.1.* (789 C) 3.1 (794); s 22,2 (878 c).

45 *De convers 25* (PL 182, 848 B).

militudinis a la patria espiritual celeste, como *excessus* y éxtasis del amor creatural en el divino.

El amigo de Bernardo, *Guillermo de St. Thierry*, es el clásico de la teología medieval de la experiencia. Pone de manifiesto su capacidad creadora cuando unifica las dos fuentes de su formación, los Padres griegos y S. Agustín. Su antropología (*De natura corporis et animae*[46]), en lo que respecta a la doctrina especulativa sobre el alma, está trenzada de extractos del «De hominis opificio» de Gregorio de Nisa, al que conoce a través de la versión de Escoto Eriúgena, y de extractos del «De statu animae» de Claudiano Mamerto, que transmite la doctrina trinitaria de S. Agustín sobre el alma. Lo esencial de Guillermo brota precisamente de la unión de ambas influencias. Para los griegos, el alma bautizada que realiza su «ser-imagen» de Dios aspirando a la «semejanza», es capaz de ver en su propia interioridad, en la luz otorgada y causada, la luz originaria de Dios. Ciertamente, Gregorio de Nisa no entiende esta visión como algo estático, pues se realiza únicamente por un continuo trascenderse del anhelo amoroso hacia la belleza infinita, y este motivo lo domina todo en Dionisio, según el cual la «no-visión» del éxtasis se convierte en la única visión posible. Pero, en Agustín, el alma con su memoria (como base o fundamento), su entendimiento y su voluntad (amor), es imagen de la Trinidad y al bautizado se le infunde junto con la gracia el Espíritu Santo como don del Padre y del Hijo, de suerte que el arquetipo entra en la imagen. Ahora bien, de estas dos premisas concluye Guillermo que la autocomprensión del alma (naturalmente, en cuanto cristiana y creyente) puede convertirse en comprensión de su ser-imagen precisamente en la medida en que el Espíritu Santo se convierte en «alma» de su creciente anhelo de Dios y, cuando el peso del amor por la inhabitación del Espíritu Santo se convierte en preponderancia de Dios, el éxtasis del amor se transforma en una experiencia de la presencia de Dios. La conclusión de Guillermo, en la que radica su originalidad, deriva su fuerza de la infusión gratuita del espíritu trinitario en la estructura humana de la «voluntad-tendencia-amor» que sostiene todo conocimiento lógico y constituye el fundamento de la criatura. Así y sólo así deviene especulativamente comprensible por qué Guillermo considera el amor como el principio que funda el conocimiento de Dios. En Gregorio de Nisa (y también en Dionisio), la estructura indicada no es ,en el fondo, superable por la *visio* celeste[47], y en Guillermo es, al menos, la estructura del conocimiento terrenal de Dios.

46 PL 180, 695/725.

47 Cf. mi *Présence et Pensée*, París 1942.

«El alma es consciente de ser de alguna manera la imagen de su Creador; es consciente asimismo de ser su imagen cuando lo reconoce como luz que ilumina y se reconoce a sí misma como luz iluminada. Más aún, las tres cosas que encuentra en sí, es decir, memoria, entendimiento y voluntad, le parecen constituir de alguna manera la imagen de la Trinidad altísima... Cada una de las tres facultades, entendida en su desarrollo integral, incluye a las otras dos... Pero el alma es consciente de que estas realidades, estas relaciones, constituyen su ser propio. Y entonces comienza a penetrar en sus oídos la voz de Dios, la verdad irradia en ella y percibe atentamente la palabra del Señor: "Yo y el Padre" y mi amor no "somos" tres, sino "uno", un único Dios. Igualmente, tú, espíritu racional, entendimiento, amor de tí mismo, sólo eres un único hombre, hecho a imagen de tu Creador... Aproxímate a la forma que te informa... Su sello se imprime tanto más profundamente en tu sustancia cuanto más fuertemente la haya atraído hacia sí el peso del amor... Tender a Dios significa conformarse a él. Ahora bien, lo que lleva el alma hacia Dios no procede de ella, sino del que la atrae. ¡Oh, alma verdaderamente dichosa! Si ora, no es ella la que ora, pues el Espíritu Santo ora en su lugar, como dice el Apóstol, y hace percibir en ella su gemido inenarrable. Si habla es nuevamente el Espíritu el que a través de ella hace oír palabras misteriosas... Dios es la vida del alma, al igual que el alma es la vida del cuerpo. El es su aliento, y el alma sólo suspira por él, como el cuerpo por el aire»[48].

Por eso, Guillermo coloca el «sentir» (*sentire*) y el «gustar» (*gustare*) en el centro de su doctrina espiritual. También para él, la *sapientia* es un gustar a Dios, y su sede es la *mens*, el fondo íntimo del alma, el *νοῦς*. A Dios se le ve a través del gusto: *gustate et videte* (Sal 33, 9). Guillermo desarrolla esta idea desde una perspectiva cristológico-eclesial: «El cuerpo de Cristo es la Iglesia universal, tanto de la Antigua como de la Nueva Alianza. En la "Cabeza" de este cuerpo, en su parte más elevada y más antigua hay cuatro sentidos: los ojos (= los ángeles, por la profundidad de su visión), los oídos (los patriarcas, en los cuales irradia la obediencia), la nariz (los profetas, que han olfateado lo que todavía estaba lejos), el tacto que es el sentido común (del pueblo). Antes de la venida del mediador, estos sentidos se consumían, pues les faltaba otro, el gusto, sin el cual el cuerpo no puede vivir... El gusto engendra la percepción dichosa que el alma siente en el fondo de sí misma. El sentimiento especial, propio del gusto, permite al alma distinguir lo que recibe...

48 *De natura corp et an*, PL 180, 721 B/722 C.

El sentido del gusto radica donde se unen la cabeza y el cuerpo, donde está aquel que por su encarnación ha sido colocado ''un poco por debajo'' de los ángeles, de Moisés y de Elías, de los patriarcas y de los profetas... Es Cristo el que ''ha gustado todo y nos lo ha hecho gustable en virtud del gusto interno de su divinidad, del *sapor* con que se convirtió para nosotros en *sapientia* (1 Co 1,30). Al tener en sí la vida y al comunicarla al cuerpo, ha preparado para sí y para los ángeles la alegría... y, al mismo tiempo que la vida, ha infundido en el cuerpo la alegría''». El nos otorga este gusto en la medida en que nos explica las Escrituras y los misterios (sacramentos) de Dios. «Nosotros no nos limitamos a entenderlos, pues los tocamos y los palpamos, por así decirlo, con la mano de la experiencia, y ésto no puede hacerse sino mediante una especie de sentido (*sensus*) de la conciencia (*conscientia*) y de una experiencia (*experientia*) avezada, que entiende (*intelligentis*), más aún, lee dentro de sí misma (*intus in seipsa legentis*) y percibe la bondad y la fuerza de Dios»[49].

Las variaciones sobre este tema son casi infinitas, especialmente en el *Comentario al Cantar de los Cantares*, pero la idea fundamental es siempre la misma. Se trata de una *inspirata experientia*[50], que ofrece la certeza suprema en la experiencia de Dios (*per sensum certissimae experientiae*)[51], y, en la medida en que es posible aquí abajo a la fe, encierra en sí un ver a Dios. Así pues, la comprensión se convierte en amor, y el amor en comprensión[52]. «Mira, ya está a las puertas», grita jubilosa la esposa. «''Mirar'' significa aquí gustar». El muro, el pecado, todavía los separa pero «con mi Dios traspaso la muralla» (Sal 17, 30)[53]. En efecto, el amor con que ama la esposa es ya el amado mismo: «*Amor ipse, hoc est quod Tu es: Spiritus Sanctus tuus, o Pater, qui a te procedit et Filio, cum quo tu et Filius unum es. Cui cum meretur affici amori, amor humanus divinus quodammodo afficitur*».[54].

No es necesario traer a colación la doctrina de los dones del Espíritu Santo y de la «sabiduría que saborea», que desarrollan otros cistercienses, los victorinos, Ruperto de Deutz, Adán Escoto e Hildegarda de Bingen. Los textos son muy numerosos y, en su movilidad y fantasía, engendran fórmulas siempre nuevas que nos sitúan en el santuario de la religiosidad medieval. Por doquier hablan de la alegría, de la certidum-

49 *De natura et dignitate amoris* 35-37, ed Davy 1953, pp 112-116.
50 *Commentaire sur le Cantique*, ed Davy 1958, n. 46.
51 N 45.
52 N 103.
53 N 127.
54 N 83.

bre de la fe, de la entrega confiada (por llena de experiencia) al amor de Dios, de «cierta suavidad de la inspiración divina»[55], de un «gusto anticipado de la dulzura divina»[56], de una iniciación en la visión divina a través de la sabiduría que saborea.

Pero es claro que, si el criterio de la evidencia subjetiva es sacado del contexto de la vida claustral y contemplativa y colocado en la fría atmósfera racional de la escuela y de sus distinciones, no podrá resistir mucho tiempo. Landgraf ha descrito gráficamente este proceso de desintegración siguiendo de un modo significativo el hilo conductor de la «cognoscibilidad del propio estado de gracia»[57]. En Abelardo encontramos una visión psicológica: la propia conciencia nos dice si somos siervos o hijos. Bernardo, en cambio, rechaza la certeza y sólo admite signos indirectos. Cantor (a propósito de 1 Jn 4,7) distingue entre una *certitudo viae* y una *certitudo patriae*; la primera es una *cognitio per experientiam*, que sin duda es cierta, pero sólo puede ser explicada recurriendo a suposiciones. Stephan Langton distingue la *conscientia notitiae* y la *conscientia experientiae (o sentire experimento)*, que no comunica ningún «saber propiamente dicho», sino sólo un conocimiento conjetural. En otro lugar dice que, al principio del amor, nadie sabe si lo posee, pero a medida que crece se puede saberlo *per experientiam*, aunque sería más correcto decir que el saber real sólo puede lograrse por una revelación privada. Godofredo de Poitiers identifica *experiri* con *conjecturari* o *vehementer opinari*. Muchos tienen sentimientos de consuelo, pero estos sentimientos no tienen por qué derivar necesariamente del Espíritu Santo. Para Prepositino, «saber» significa en este caso «creer». Pero, en otro lugar (al igual que Pedro de Capua y el círculo de Odón de Ourscamp), está lejos de negar que en un grado muy elevado de *caritas* sea posible un *perfectio certitudinis* que destierre todo temor. J.Auer ha estudiado ampliamente la historia del problema[58]. Los franciscanos actúan de mediadores entre la teología monástica y la escolástica, en cuanto rechazan un conocimiento y una certeza especulativos y afirman una certidumbre afectiva que no es infalible, Alberto y Tomás, por el contrario, rechazan toda experiencia inmediata del estado de gracia sin una revelación espe-

---

55 Abad Absalón, *s. 35* (PL 211, 205).

56 Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea* (1500) f 181ra.

57 *Scholastik*, 20 (1949) pp 39/58. *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I,2 Ratisbona 1953, pp 57/74.

58 *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kard Matteo d'Acquasparta* (Freib th Stud 62), Friburgo de Br. 1942.

cial, de suerte que sólo puede ser objeto de conjeturas a base de ciertos signos.

Obsérvese, sin embargo, cómo se ha desplazado la problemática, concentrándose sobre el yo y prescindiendo de toda la evidencia objetiva de la verdad cristiana. Con esta opción tan negativa, la escolástica rechaza de antemano la reducción protestante de la evidencia a la certidumbre subjetiva de la salvación. Además, el planteamiento del problema se desliza hacia lo psicológico y, por lo tanto, a un estatismo incapaz de ver y tener presente la totalidad dinámica de la experiencia cristiana tal como aparece en Macario y en Diadoco. Estos dos no sólo habrían dicho resueltamente «no» a los planteamientos de la Primera Escolástica y de la Gran Escolástica, sino que lo dijeron explícitamente de antemano.

Un horizonte más amplio aparece en la teología de los dones del Espíritu Santo, desarrollada con idéntico celo por dominicos, franciscanos y clérigos seculares. Pero, mientras que en el siglo XII y a comienzos del XIII, los dones se consideran preferentemente como actitudes y auxilios otorgados en el bautismo e infundidos junto con las virtudes, a partir de los cuales se desarrolla la vida cristiana virtuosa, Tomás invierte el orden, considerando los dones otorgados radicalmente con la gracia, y haciendo depender su activación y actualización del progreso y del grado de desarrollo de las virtudes. Este desplazamiento es característico. Un pensamiento platonizante concebirá los dones como *aptitudines receptionum a fonte gratiae*, como pasividad frente a Dios dada en el bautismo: *sapere enim et degustare spirituales delicias ac sapores magis est recipere ac influi quam efflui, similiter et intelligere spiritualia ac divina (intelligere inquam intellectu qui est donum) magis videtur illuminari sive lumen recipere quam lumen hujusmodi intellectu agere vel efluere* (Guillermo de Auvernia)[59]. Por consiguiente, la «experiencia mística» comienza fundamentalmente con el bautismo. En cambio, Tomás separa ambas cosas, poniendo entre ellas la esfera de la actividad propia del espíritu creado y haciendo así lugar para una psicología autónoma y también cristiana. Sólo a partir de esta separación desarrolla lenta y cautelosamente la esfera de los «dones» como esfera de la «mística», como nueva adaptación del espíritu finito a la inspiración del Espíritu infinito[60]. Esta adaptación es fundamentalmente necesaria para la salvación[61] y su de-

59 *De virtutibus* c 11 (*Opera,* París-Orleans 1674, I, p 143). Lo aduce aquí mismo como opinión anterior suya.

60 1a 2ae, 68, 1.

61 1a 2ae, 68, 2.

sarrollo y perfeccionamiento permanece abierto hacia lo alto (en las experiencias místicas).

De este modo, Tomás establece un compromiso entre la teología monástica y la escolástica, pero asigna también su lugar concreto al criterio de la experiencia que, en los puntos culminantes de su historia (en Diadoco y en Guillermo), parecía atraerlo todo hacia sí: el amor cristiano acrisolado a través de todas las pruebas. En los citados teólogos de la experiencia, el momento de la experiencia amenazaba con devorar toda la dogmática objetiva y el acto de fe orientado hacia ella, cosa que no ocurría en el modelo de la teología cristiana de la experiencia, es decir, en Juan. La «belleza» de Dios, que ha arrebatado a estos teólogos y cuya llama les abrasa, no puede medirse por esta misma llama, aunque sea experimentada como anhelo (ἔφεσις) ardiente, insaciable. Por eso Máximo tenía razón al asumir el dualismo de amor anhelante y de fe en la suprema síntesis de la actitud cristiana. Además, la teología platonizante de la experiencia tiende a transparentar demasiado pronto la luz «sin forma» de la gloria divina en la imagen en que Dios se manifiesta objetivamente en la historia de la salvación y en su centro, Cristo. Asímismo tiende a detenerse demasiado en la experiencia interior del crecimiento del Espíritu Santo en el propio espíritu y a prestar muy poca consideración a la forma histórica de la gloria de Dios, de la que depende todo espíritu interior. Frente a esta preponderancia exagerada de la experiencia interior sobre la evidencia objetiva (que hoy continúa siendo la tragedia del protestantismo), la teología católica de la experiencia (en el sentido más estricto de la palabra) ha adoptado tres actitudes distintas:

1. En primer lugar, hemos de referirnos a la prudencia con que Tomás utiliza los conceptos *experimentum* y *quasi-experimentum*, y a la multitud de acepciones que les da. Para él, la sabiduría en cuanto don del Espíritu descansa en el parentesco ontológico de los hijos de Dios con Dios. A este propósito, Tomás remite a las palabras del Areopagita, «*patiendo divina didicit divina*», y a las del Apóstol, «la unción os lo enseñará todo». «La sabiduría —dice Tomás— tiene cierta autosuficiencia en el conocimiento, de manera que posee en sí la certeza sobre cosas grandes y maravillosas, desconocidas para otros, y es capaz de juzgarlo todo... Esta suficiencia procede en algunos de la investigación y de la erudición, aliadas a la vivacidad del entendimiento... Pero en otros proviene de cierto parentesco con lo divino»[62], de una «*compassio sive conna-*

62 3 d 35 q 2 a 1 sol 1.

turalitas» con la que el cristiano auténtico comprende las cosas de Dios sin haber sido adoctrinado por nadie[63]. Esta doctrina la remata Tomás con la de las *misiones*, es decir, la del envío de la persona divina del Hijo y del Espíritu Santo al alma del justificado, que, de este modo, participa gratuitamente de la vida trinitaria. «Al igual que el Espíritu Santo nace invisiblemente en el espíritu humano a través del don del amor, el Hijo nace mediante el don de la sabiduría, por la cual él se nos revela como la meta final de nuestro retorno a Dios». No es necesario que esta relación con el Hijo y el Espíritu se vuelva consciente de un modo actual; basta una *cognitio habitualis*, «si bien el don recibido es capaz de conducir (*sufficienter ductivum*) por sí mismo al conocimiento de la persona que viene al alma»[64]. En todo este contexto, Tomás distingue los dones que se derivan de la salida de la criatura de Dios (dones naturales), y los relacionados con su retorno a Dios (dones de la gracia), con los que comprenderá al Dios trinitario tal como es en sí mismo. Ahora bien, la relación de la criatura con Dios se basa en poseer y comprender. «Pero una persona divina puede ser poseída por nosotros, bien saboreándola plenamente (*ad fructum perfectum*), como acontece en la gloria, bien de un modo imperfecto, como en la gracia santificante, o, más exactamente, como aquello por lo cual somos unidos al que ha de ser el objeto de nuestro goce... Por eso al Espíritu Santo se le llama prenda de nuestra herencia... y por eso su conocimiento es *quasi experimentalis*»[65]. Lo mismo se dice del Hijo. Al que lo acoge amorosamente como Palabra de Dios, y en el amor, a ése se le envía el Hijo y ése «le conoce y percibe. En efecto, el vocablo "percepción" denota cierto conocimiento experimental»[66]. Así, pues, Tomás no teme hablar de un «conocimiento afectivo o experimental de la bondad de Dios y de su voluntad», cuando «se experimenta (*experitur*) en sí mismo el gusto de la suavidad divina y la complacencia en la voluntad divina»[67].

Aquí habría que repetir todo lo anteriormente dicho a propósito del acto de fe en cuanto basado en la connaturalidad. Pero más importante todavía es el hecho de que Tomás se limite aquí a llevar a su culminación, en la esfera sobrenatural, su teoría natural del ser y del conocimiento, puesto que, según él, todo conocimiento presupone una connaturalidad radical entre el que conoce y lo conocido, y no sólo entre

63 2a 2ae, 45, 2.
64 1 d 15 q 4 a 1 sol, ad 1.
65 1 d 14 q 2 a 2 sol, ad 2, ad 3.
66 1a 43, 5 ad 2.
67 2a 2ae 97, 2 ad 2. Cf. a 1, 6 ad 3.

seres mundanos, sino también entre Dios y la criatura[68]. La experiencia cristiana corrobora el *gratia supponit ac elevat naturam* sin perjuicio de la novedad radical de la revelación divina. Desde esta base los modernos podrán desarrollar también una teoría de la experiencia cristiana[69].

2. Queda todavía por mencionar un rasgo peculiar de la teología escolástica de los dones: la relación entre éstos y el objeto corpóreo-espiritual global. Este rasgo apareció ya en Diadoco (y, a su modo, en Gregorio de Nisa), cuando describió en términos poéticos la «divinización», que alcanza incluso al apetito irascible y al concupiscible, y la posibilidad de utilizarlos en función del amor de Dios, porque «en este carro ascendió Elías al cielo» (cap. 62.; sobre la ἐπιθυμία, cf. la *Visio* R. 18)[70]. En Juan de Salisbury («*De septem septenis*»), todas las facultades del alma, incluida la imaginación, están divinamente informadas por los siete dones[71]. Prepositino, que sitúa de un modo grandioso la doctrina de los dones al comienzo de su *Summa*, como los siete vientos sobre los que cabalga Dios y que sólo él tiene en su poder, ve la *ratio* informada por la «sabiduría» y el «entendimiento»; el alma irascible y concupiscible por el «consejo» y la «ciencia»; los afectos por la «fortaleza», la «piedad» y el «temor de Dios»[72]. En Felipe el Canciller, estas *passiones*, en la medida en que están ancladas en el alma espiritual, participan de los dones: el *gustare* pertenece a la facultad de desear, el *adhaerere*, a la «ira», el *cognoscere*, al alma racional, y los tres juntos constituyen el *experimentum*. Guillermo de Auvernia saca la conclusión de que los dones del Espíritu Santo lo hacen todo transparente a Dios, hasta las cosas más externas de este mundo, cuyo significado religioso puede reconocerse tanto en la naturaleza como en el arte. También con ellos, las fuerzas invisibles de los sacramentos son experimentales de alguna manera y todas las

68 Cf. los estudios del P.Rousselot, G. Siewerth y K.Rahner.

69 Blondel, *L'Action* (1893), París PUF 1973, donde se analiza el apriori teológico y la «verdad experiencial» de la justeza de la fe a través del análisis de la experiencia humana global y el discernimiento de espíritus (p. 492). Cf. en particular la introducción de Yves de Moncheuil a su antología: *M. Blondel (Pages religieuses 1942)*; toda la teología «empírica» del cardenal Newman; Léonce Grandmaison, *La religion personelle*, París 1930, 2ª ed.; A Lemonnyer OP, Notre vie divine, París 1936; Karl Adam, *Glaube un Glaubenswissenschaft*, Rottenburg 1920, ampliada en 1923.

70 La traducción de Places «passions» no capta el sentido.

71 PL 954 D.

72 Clm 6933 f hs. Los detalles sobre las diversas opiniones en Dom Lottin, *Nature des dons du St. Esprit en Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles*, III, 2/1 Lovaina, pp 399/456.

instituciones eclesiales, sus ministros, sus ritos, las parábolas y las profecías revelan su sentido divino[73]. Esto es importante, porque pone de manifiesto la estructura global de la percepción cristiana: es el hombre integral el que ha de responder a la forma global de la revelación, pues ha sido capacitado para ello por Dios.

3. La liberación de la experiencia (*experientia*) cristiana del ámbito de la mística, donde la asentaron Macario, Diadoco, Gregorio, Bernardo, Guillermo y sus seguidores, o, mejor, la delimitación de una experiencia mística en sentido estricto frente a las de la fe «corriente», habría podido tener la consecuencia de que ambas esferas se separasen definitivamente y la «fe habitual» corriera el riesgo de ser considerada absolutamente al margen de la experiencia. Es lo que aconteció en la época moderna, mientras que el Medioevo tardío y la espiritualidad del Barroco pensaron todavía desde un centro indiviso. La experiencia mística en el sentido más nuevo se consideró como la explicitación especial de una experiencia general y, por así decirlo, «normal» del cristiano que intenta vivir seriamente su fe. Esto vale no sólo para la espiritualidad predicada desde el púlpito por místicos como Suso y Tauler, sino también (y todavía con más fuerza) para la de Ignacio de Loyola, que, a partir de una experiencia personalísima e indudablemente mística, y remitiéndose a Evagrio, Diadoco, Casiano y los cistercienses[74], formula sus reglas para el discernimiento de los espíritus como criterios válidos para todo cristiano que investigue celosamente la voluntad de Dios.

Para Ignacio, se trata de unas mociones e «impulsos» (*Ejercicios*, nº 6) de diferentes espíritus, que, por una parte, pueden interpretarse hasta cierto punto como estados aislados, pero, por otra, tienen sentido pleno como sucesión de estados orientados hacia una meta, como la que describió sobre todo Diadoco. Las semanas privilegiadas de los Ejercicios son un concentrado de toda la existencia cristiana. En primer lugar, porque se trata de una opción vital decisiva conforme a la llamada de Dios, y luego, porque la sucesión de las cuatro semanas representa algo así como un compendio del camino del cristiano hacia la perfección. Pero eso, Ignacio puede reservar para la «primera» semana las reglas de discernimiento para los principiantes, en tanto que la «segunda» queda reservada a los avanzados que muestran tendencias propiamente místicas. Ignacio mantiene despierta en sí mismo y desea para los suyos la es-

---

73 *De virtutibus* (1674) p 152. Cf. Noel Valors, Guillaume d'Auvergne, 1880, p. 266 s.

74 Gran número de paralelos patrísticos en P. Vogt, *Christliche Aszetik im Lichte des ignat. Exerzitien,* vol. III, 2 (1921), pp. 107/248.

pecial sensibilidad cristiana, que para él era a la vez y de un modo indisociable natural y sobrenatural (de aquí su insistente petición a Dios del don de las lágrimas, que él no apreciaba menos que los Padres del desierto).

La «sintonía» del hombre con los misterios de la salvación juega en los Ejercicios Espirituales el papel principal. El hombre ha de «corresponder», armonizarse, con los misterios, y esta correspondencia debe impetrarla (nn. 48, 55, 65, 193, 199, 203, 221), pero también, en la medida de lo posible, engendrarla y concrearla (nn. 74, 79, 80, 129, 195, 206, 229), para que experimente y realice finalmente el misterio contemplado en la totalidad de su ser sensible y espiritual en la «aplicación de los cinco sentidos» (nn. 121-125). Asimismo, la experiencia (en cuanto tal, prescindiendo de si es de consolación o de desesperación) es el dedo de Dios al que hay que prestar atención: «Deteniéndose atentamente allí donde se perciben mayores emociones y mayor gusto espiritual» (nn. 227), «pues no es el mucho saber lo que sacia al alma, sino el gustar y el sentir las cosas desde dentro» (n. 2). Como este armonizarse con la revelación tiene por finalidad entender la esencia y la voluntad de Dios y corresponder a ella, no se puede hablar de una religión de sentimiento, y tampoco de racionalismo, sino de un centro más elevado que podríamos llamar cristianismo existencial[75], y es precisamente a lo que se orienta toda nuestra investigación. Conservar este centro elevado es difícil y, tras una inclinación inicial hacia la teología de la experiencia (Francisco de Borja, Baltasar Alvarez), era casi inevitable tomar la orientación inversa, que lleva al racionalismo (Rodríguez). Lallemant, con mesura, y Surin, con apasionamiento, han aludido a los derechos irrenunciables de la experiencia global y al coraje necesario para mantenerse en ella.

La crítica de la experiencia cristiana la han hecho del modo más pertinente precisamente los que han realizado la experiencia más profunda. A partir de una experiencia cada vez más global, han sido capaces de reconocer la provisionalidad de una experiencia más superficial. Es menos importante al respecto saber si la experiencia fundamental implica, como en Juan de la Cruz, la transformación de todo el ser en fuego viviente de amor, o si, como en Francisco de Sales, es una actitud de espera sosegada en medio de todas las experiencias de felicidad superficiales; o si, como en Fénelon, significa la renuncia ascética a toda autocomplacencia

75 Cf. sobre todo Fr. Wulf (ed), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, 1956 y en particular las colaboraciones de A. Haas, H. Rahner, H. Bacht y el artículo de K. Rahner, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, ib,* pp 345/405.

y contentarse sólo con Dios en la permanente indiferencia a la que él, remitiéndose a la ἀπάθεια de los Padres, llama *amour pur*[76].

El resultado de esta investigación podemos resumirlo de la siguiente manera. Aunque la historia del concepto cristiano de experiencia parte de una unidad no reflexiva entre experiencia mística y experiencia «común» y la reflexión (que sólo comienza en serio a principios de la época moderna) ha llevado a la delimitación de los fenómenos místicos particulares dentro de la experiencia de la fe, sería equivocado deducir que la abstracción de lo particular signifique negar al universal, que es la fe común, todo carácter de auténtica experiencia cristiana y que la fe común pueda situarse consecuentemente en la esfera de la mera psicología. Podemos y debemos trazar los límites entre los místicos que han sido llamados a la experiencia cristiana a título de testigos cualificados y los demás creyentes, como sostiene con razón la tendencia jesuítica defendida por Poulain y Richtstätter, pero ésto no debe hacernos olvidar la analogía e incluso cierta continuidad existente entre ambos modos de experiencia. Precisamente porque la experiencia mística es siempre una experiencia en la fe, y la fe en Cristo es ya un encuentro auténtico y objetivo de todo el hombre con el Dios encarnado, subsiste una «homogeneidad radical» entre ambas. La experiencia mística es «una experiencia que prolonga la otra, la profundiza y la purifica, la supera y la corona... Sólo mostrando que la experiencia cristiana integral, si no inicia la mística, al menos la prepara, quedará demostrado que no es un fenómeno de degeneración. Sólo si no se contrapone la experiencia cristiana a la mística, se evitará la desvalorización de la vida cristiana auténtica y la sobrevaloración de la experiencia mística. Esta problemática es de una importancia fundamental. No se ha investigado suficientemente la experiencia cristiana en sí misma (no obstante la Escritura y la tradición patrística), pues se la confundía simplemente con la mística y se quería, o bien redescubrir en la vida cristiana normal una experiencia de tipo místico (como los herejes), o bien negarla (como los católicos)». Pero, como lo muestra la espiritualidad del Barroco, esto último lleva a una introducción subrepticia y dogmáticamente injustificada de elementos místicos en la piedad de los creyentes (discernimiento de los espíritus, de las vocaciones, papel de la experiencia en la teología de la fe y de la gracia), «a una casuística de la vida espiritual» o a una «descripción de la vida cristiana de acuerdo con un modelo místico estereotipado. Ahora bien, la supraestruc-

76 Jeanne-Lydue Goté, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, París 1956.

tura mística sólo será clarificada en su valor propio una vez que haya sido fijada la infraestructura que le sirve de base, la experiencia cristiana integral»[77].

Esta experiencia no es ante todo individual y aislada. Se realiza siempre en el marco de la Iglesia. Es «una historia personal, inserta en la historial global de la Iglesia, un devenir espiritual situado y vivido en el devenir de la Iglesia, un esfuerzo por desarrollar lo que viene dado, por descubrir lo que está oculto, por introducirse en su misterio, alcanzando en y a través de la Iglesia el misterio de Cristo, el redentor»[78].

Es justamente aquí donde toda la problemática planteada hasta ahora se trasciende a sí misma, y sólo puede recuperarse si previamente se considera la participación en una experiencia arquetípica, que no es la «mística» (ésta no fundamenta la fe cristiana común), sino el encuentro con Dios tal como aparece en la Biblia, que ciertamente representa el fundamento y la condición de posibilidad de toda experiencia cristiana. Tal encuentro tampoco es una experiencia que se sitúa más allá de la fe. Los «testigos oculares» son en cuanto tales los testigos arquetípicos de la fe cristiana. Ahora bien, en cuanto testigos oculares y testigos de la fe, ellos son de un modo irrecusable el «fundamento» sobre el que se edifica toda fe cristiana (Ef 2, 20).

77 J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, París 1952, pp 55/56.
78 *Ib*, p 214.

2
EXPERIENCIA ARQUETIPICA

Balthasar retoma el término Arquetipo para superar aquell
concepción platónica. El se refiere a Cristo, aunque tambie
en sentido trinitario:

Es la fe de Cristo que se da al xno. } la fe No es tener por cierto
alguna cosa o la experiencia que uno hace sino lo que
Xto. comparte con nosotros.

1. El arquetipo como modelo

La experiencia bíblica de Dios, tanto de la Antigua como de la Nueva Alianza, se caracteriza en su totalidad por el hecho de que el Dios esencialmente «invisible» (Jn 1,18) e «inaccesible» (1 Tm 6,16) aparece sin intermediarios en la visibilidad de la criatura y puede ser encontrado y experimentado de un modo plenamente humano a través de esta forma elegida y revestida por él mismo. Esta estructura de la revelación bíblica no ha de ser infravalorada ni sobrevalorada, se infravalora, por ejemplo, entendiéndola como si Dios mismo no se revelara en la creación y en la historia de la salvación, permaneciera (a la manera gnóstica) en su supramundo y sólo tuviera trato con la creación a través de intermediarios. Se sobrevalora entendiéndola como si las manifestaciones salvíficas de Dios, que culminan en la encarnación, fueran simplemente provisionales y superables por una inmediatez mística o escatológico-celestial que trascendería y haría superflua la forma de salvación escogida, y en concreto, la humanidad de Jesucristo. Este último peligro está menos lejos de lo que se podría pensar de las corrientes platonizantes de la espiritualidad cristiana. El deseo apremiante de una visión «inmediata» de Dios, que ya no sería mediada por el Hijo del hombre y, por consiguiente, por toda la forma mundana de Dios, está consciente o inconscientemente en la base de muchas especulaciones escatológicas. Ahora bien, el proyecto de una estética teológica cristiana no tiene sentido sino como superación de tales tendencias. La *per-cepción* del Dios que escapa a to-

da percepción y, sin embargo, se ha hecho perceptible a través de su gracia soberana, se realiza allí donde Dios viene al mundo, más aún, se hace mundo. Que nos haga partícipes de su divinidad supramundana de un modo plenamente humano no es un proceso ulterior sino simultáneo. Esto es el *admirabile commercium* y *connubium*. La exaltación del hombre tiene su raíz en la condescendencia de Dios. La encarnación es el *eschaton*, y es insuperable. El que quiera ir más allá, porque el Padre no le resulta suficientemente visible en el Hijo, no considera en toda su profundidad el hecho de que el Padre se ha revelado en el Hijo, «irradiación de su gloria e impronta de su sustancia», «heredero universal» no sólo de su revelación histórica, sino también de su «universo» (Hb 1,3). No considera con la debida atención el hecho de que el Padre, después de esta Palabra que es el alfa y la omega, no tiene nada más que comunicar al mundo, ni en este eón, ni en el futuro. No piensa que, como repite a menudo Ireneo, el Hijo es *la* visibilidad *de lo* invisible, y que esta paradoja con la simultaneidad que expresa sigue siendo el *summum* de la revelación.

Aquí sólo cabe recurrir al símil estético. La forma es siempre, de un modo insuperable, el lugar de la teofanía de los dioses. En este punto, Schelling tiene razón frente a Hegel. Pero también Ireneo y Diadoco tienen razón frente a toda tendencia a describir la *visio facialis* como un más allá de la encarnación. «''Yo me recrearé en la visión de tu gloria'' (Sal 16,15). El profeta habla así no porque la naturaleza divina misma posea un rostro determinado y una forma, sino porque en la forma y en la gloria del Hijo se nos revelará el Padre. Por eso Dios se ha complacido en que por la encarnación viniese su Hijo al mundo en forma humana —mientras permanecía ciertamente (¿cómo no iba a hacerlo?) en su gloria omnipotente—, a fin de que el hombre, mirando la forma compacta de aquella carne glorificada (pues la forma ve la forma), y tras ser purificado, vea la belleza de la resurrección como manifestación de Dios» (Diadoco, *Visio* R 21). La visibilidad del Padre en el Hijo (transfigurado) es para el hombre (transfigurado) tan poco «indirecta» como (en el plano filosófico) la visión del ser en el ente. Ver el ser en otro lugar, verlo *como* un ente, estaría en contradicción con la esencia misma del conocimiento.

Con una mirada retrospectiva desde este punto escatológico, la revelación global de Dios al mundo se entiende como una revelación homogénea de principio a fin, sustancialmente idéntica a sí misma a través de todas las modalidades. Como base le pertenece ya la revelación de la creación, que no es superada ni hecha superflua por toda la revelación

de la gracia y de la gloria. Pensar de otro modo equivaldría en último extremo a adoptar posturas gnósticas o marcionitas, Dios se contradiría a sí mismo y anularía como redentor lo que ha hecho como creador. El mundo es el escenario abierto en el que se realizará el encuentro de la totalidad de Dios con el hombre integral, un escenario que no es mero vacío, sino elemento cooperativo de la forma bilateral unificada en el encuentro. Por eso la poderosa Palabra encarnada es el «heredero universal» que sostiene, explica y justifica el universo (Hb 1,3). En la medida en que la revelación no destruye ni supera la forma del mundo, sino que la asume y consuma, Dios honra a su criatura y se honra a sí mismo como creador, el Hijo da gloria al Padre, y el Padre al Hijo. La forma cristológica es la forma por antonomasia del encuentro entre Dios y el hombre. Este encuentro tiene la forma de la encarnación ya en la Antigua Alianza y la mantiene en la resurrección y, aparte de toda teología subjetiva de la experiencia, es siempre encuentro de todo el hombre con el Dios encarnado.

Cristo, el hombre pleno y perfecto, hace con la totalidad de su ser la experiencia de lo que es Dios. Es en cuerpo y alma la personificación de esta experiencia. Pero, en cuanto Dios encarnado que revela al hombre lo que es Dios, Cristo hace también la experiencia de lo que es el hombre[1] tal como Dios lo quiso, y recapitula al mismo tiempo en sí todo lo que en el mundo vive olvidado de Dios. Los hombres son invitados e iniciados a su modo en esta experiencia arquetípica suprema. El arquetipo es lo inimitable que se ha de imitar. Se define a sí mismo y define lo demás, sin que haya lugar a una definición superior común a ambos extremos. Cristo se define a sí mismo (podríamos y deberíamos hablar de su actitud ante Dios o, en términos veterotestamentarios, de su *fides*)[2] y define la fe de sus discípulos. Define la fe cristiana, que corresponde a la relación mutua entre Cristo y la Iglesia, y define la fe veterotestamentaria que estaba orientada a él. Finalmente, define la experiencia de Dios del antiguo y nuevo eón. La definición es siempre cristológica: la medida de la encarnación de Dios. Por eso, aparte distancias y aproximaciones en el seguimiento, se trata siempre del hombre total, de su realización más allá de sí mismo en el Dios-Hombre, que no es una posibilidad de humanidad extravagante o inalcanzable, sino la definición con que Dios mide al hombre.

1 Podemos afirmarlo por razón de la *communicatio idiomatum*. La Iglesia del siglo VI aprobó incluso la fórmula teopasiana: «Uno de la Trinidad padeció».

2 Cfr. *Fides Christi* en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961.

Dado que esta definición cristológica es y continúa siendo la medida de Dios, es imposible un concepto unívoco de las relaciones Cristo-discípulos, Cristo-Iglesia (y los individuos miembros de la Iglesia), Cristo-Antigua Alianza. Tal concepto supondría una realidad común, un género por encima de los términos relacionados, cuando, de hecho, nosotros entramos en la definición en cuanto nos ajustamos a la medida de Cristo, en cuanto remedos de lo inimitable. Para el problema que venimos planteando, ésto significa que, siendo Cristo la relación arquetípica (metro y patrón absoluto) del hombre con Dios y al mismo tiempo auténtico hombre histórico, lleva incorporado a su carácter de arquetipo y medida un fragmento del mundo y de la historia. Este fragmento lo conocemos como ámbito de la experiencia bíblica de Dios y, en cuanto lugar del encuentro histórico con el Hombre-Dios (como prometido y como presente), comparte el carácter arquetípico (sólo compartir, desde luego, porque del arquetipo Dios-Hombre sólo se puede participar como del no participable), pues incluye el centro, que es Cristo. Teniendo en cuenta esta inclusión, aquel fragmento de mundo e historia resulta arquetípicamente ejemplar para la historia de la Iglesia, es decir, imparticipablemente participable, ejemplar, inigualable e insuperable[3]. Pablo habla, efectivamente, de diferentes grados de imitación y en todos ellos supone que cada grado de imitación refleja el *todo* a imitar, pero siempre dentro de una distancia insuperable. Así, la experiencia arquetípica de Dios que tiene Jesús, es una «sobre-fe», que se identifica con la visión del Padre. En cambio, la experiencia de Dios que tienen los discípulos, en cuanto testigos oculares, es de seguimiento y sus componentes indisolublemente unidos son la fe en Cristo (y, con Cristo, en Dios) y la visión totalmente humana de Cristo (y, en Cristo, del Padre por el Espíritu Santo). A su vez, la experiencia de Dios que tiene la Iglesia (y en ella, el individuo, de un modo escalonado) es participación de la unidad de fe y visión, propios de los testigos oculares, a través del Kerygma apostólico y eclesial. «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida... os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo»

---

[3] Esto es una exacta trasposición cristiana de la doctrina de las categorías de Proclo, que gira en torno al concepto central de ἀμεθέκτως μετεχόμενον (participado incompatiblemente). Dionisio anticipó esta traducción cristiana tanto en relación a Dios y los ángeles como en relación a la jerarquía celeste y eclesiástica. En los dos casos va implícito el concepto estético (inescindible) de la realidad del símbolo.

(1 Jn 1, 1-3). Por lo tanto, a pesar de lo que dice Jn 20, 29, no se trata simplemente de que los Apóstoles posean la visión además de la fe, mientras que nosotros sólo tengamos la fe sin la visión. Ocurre más bien que nosotros imitamos, a nuestro propio nivel, la estructura global de su experiencia de Cristo (y por tanto, de su experiencia de Dios con Cristo) a través de la experiencia que aquellos testigos oculares tuvieron de su dependencia y de su participación relativa en el arquetipo y que nos transmitieron.

Esto resulta plenamente comprensible si observamos que la experiencia de Dios que posee el Hijo encarnado es la del mediador y, una experiencia mediadora, tomada en sí misma, no es inteligible. En consecuencia, la experiencia de Dios propia de los testigos de Cristo (incluidos los profetas del Antiguo Testamento) tampoco es inteligible en sí misma, sino sólo a través de su función de testigos, de enviados a la Iglesia y al mundo, de fundamento sobre cuya experiencia puede edificarse la existencia en la fe de la Iglesia futura. Son dos formas arquetípicas del encuentro con Dios, al igual que las veterotestamentarias, y no pueden encerrarse en sí mismas. «Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura (de un modo arquetípico y simbólico) y fueron escritas para amonestarnos a nosotros» (1 Co 10,13). «Todo es vuestro, ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas... todo es vuestro, y vosotros, de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Co 3,22-23). El sentido de la experiencia arquetípica es siempre inclusivo. La medida de la inclusión en la experiencia arquetípica de Cristo es a la vez la medida de la misión apostólica. Cuanto más participa uno, tanto más debe (y puede) comunicar, no por libre magnanimidad, sino en virtud de la íntima teleología de su experiencia, dando lugar a una unidad dinámica de ascenso y descenso. La fe «normal» de la Iglesia sólo puede entenderse desde una perspectiva ascendente, como participación en la fe arquetípica de los apóstoles y en toda la estructura de la experiencia en el ámbito de la sagrada Escritura, mientras que la fe apostólica sólo puede entenderse en una perspectiva descendente, como función de la Iglesia. En la Iglesia encuentra su razón de ser el testimonio ocular; los testigos oculares son desposeídos de sí mismos en favor de la Iglesia, se convierten en la «base», el «fundamento» (Ef 2,20) y, por consiguiente, están situados en el «último lugar» (1 Co 4,9). Es la ley del «cuerpo de Cristo», que rige a «nobles» y «viles» (1 Co 12,21-26).

Así pues, el testimonio ocular ha de considerarse desde una doble perspectiva. En primer lugar, como experiencia arquetípica a diferentes niveles: la experiencia veterotestamentaria, la experiencia de Dios del mismo Cristo, la experiencia de los Apóstoles y, en un puesto privile-

giado, la experiencia de la Madre del Señor; la experiencia de la Iglesia, en cuanto esposa y cuerpo de Cristo, y la experiencia de participación especial en la zona del testimonio ocular, donde las apariciones a Pablo constituyen como una transición y representan las vocaciones místicas en la Iglesia. Las experiencias de Dios en el ámbito bíblico pertencen a la forma objetiva de la fe. Ni los profetas ni los apóstoles son meras comparsas. Cada uno en su lugar, forman parte de la manifestación de Dios en el mundo, sin que ello autorice a decir que sean objeto de fe. El intercambio y el diálogo de Dios con el hombre (que es siempre un hombre concreto y determinado, no permutable) en la situación histórico-humana de Jesucristo sólo puede entenderse y contemplarse histórica y concretamente en el espacio y en el tiempo, en la irrepetibilidad de la propia situación. Desde el punto de vista teológico, es imposible hacer abstracción de las personas históricas con las que Cristo tuvo contacto, en favor de un concepto «universal».

En segundo lugar, el testimonio ocular ha de considerarse desde el punto de vista de la inclusión en la fe eclesial, es decir, en cuanto representación de cada creyente en la situación del encuentro concreto plenamente humano. Esto significa plantear una vez más la cuestión de la humanidad integral de la fe, y, en concreto, de su dimensión sensible. ¿Hay una participación de los sentidos corporales en el conocimiento religioso cristiano, ya que la forma objetiva de la fe es «Dios encarnado» y, por consiguiente, exige este encuentro sensible?

Es preciso diferenciar y fijar la significación teológica de los sentidos: ¿Qué es ver, oír, tocar, gustar, etc., en asunto de fe? Mientras que en el capítulo precedente sólo hemos hablado de la experiencia (*αἴσθησις*, *πεῖρα*, *experimentum*) de un modo genérico, ahora planteamos la cuestión de los «sentidos espirituales». Ambos puntos de vista son centrales para una estética teológica. Ciertamente, sólo podemos tratarlos por el momento desde el ángulo de la evidencia subjetiva, si bien, como es evidente, en constante orientación al objeto, ya que objeto y sujeto coinciden en Cristo. Pero la trascendencia de la cuestión aparecerá cuando nos enfrentemos con el tema de la evidencia objetiva en la segunda parte.

2. *Consideraciones generales sobre la experiencia arquetípica*

Que una experiencia arquetípica del Dios que se revela es necesaria para la fe, lo subraya sobre todo Cayetano. Este autor comenta la afirmación de S. Tomás, según la cual el profeta tendría «la máxima cer-

teza sobre las cosas que el espíritu profético le inspira expresamente y sobre el hecho de haberle sido reveladas por Dios... En efecto, si no tuviera tal certidumbre, la fe que se apoya sobre las palabras de los profetas tampoco iría acompañada de una certeza plena» (2a 2ae, 171,5). Cayetano hace de ésto una ley universal de la revelación: «Es necesario para el género humano (con la necesidad con que la sabiduría divina dispone y ordena suavemente todas las cosas) que algunos hombres reciban de Dios la revelación de las cosas que hay que creer, que posean la certeza evidente (*quod certi fuerint evidenter*) de que Dios se las ha revelado, y que los demás puedan ser adoctrinados por ellos como el discípulo por el maestro. En efecto, es natural para el hombre aprender de otros hombres... Es decir, la Iglesia no poseería por sí ninguna certeza sobre lo que ha de creerse si no tuviese testigos oculares»[4].

En el texto comentado del Aquinate se contraponen certeza y fe, y la razón de esta contraposición hay que buscarla en su concepto escolásticamente preciso de la fe. Utilizando el lenguaje bíblico, habría que hablar más bien de la analogía entre la experiencia arquetípica de la fe y la derivada, en la que la «evidencia» del testigo ocular no limita su acto de fe, sino que más bien lo lleva a su plenitud. Lo mismo ocurre en el caso particular de la experiencia mística en el interior de la Iglesia, que, hasta en sus formas más elevadas, sigue siendo experiencia de la fe, pudiendo hasta adquirir en ella la fe tal transparencia que se aproxima a la visión. En esta ley de la analogía puede incluirse lo que Tomás establece como axioma fundamental: el asentimiento de la fe no procede *ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur* [5]. Tomás piensa aquí en Dios mismo o al menos en Cristo y los profetas, pero cabe pensar en la experiencia arquetípica de los apóstoles y de su impronta sobre la experiencia normativa de la fe de la Iglesia en cuanto tal. Por eso, no se puede considerar sin más como unívocamente válida la definición de la fe basada en la interpretación habitual de Hb 11, 1 (*fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium*), máxime teniendo en cuenta que ὑπόστασις y ἐλέγχος podrían significar algo más concreto de lo que entiende la definición escolástica de la fe eclesial, y que la «visión de la fe» de los patriarcas y de los profetas, descrita a continuación, pertence sin duda a la experiencia arquetípica (*τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν*, se dice de Moisés, que ha visto a Dios, 11, 27).

En este pasaje, la tradición es el medio por el que la experiencia

---

4 *Comment in* $2^{a}2^{ae}$*:* ed Leonina X, 374 b.

5 1^{a} 12, 13 3^{m}; *C. Gent* 3, 154 init.

arquetípica conecta con la experiencia subsiguiente de la fe, la aceptación «por parte de los seguidores y siervos del Logos, que han sido iniciados inmediatamente (ἀμέσως) en el conocimiento de lo real»[6]. Esta inmediatez significa ante todo *sensibilidad*, sin que se prejuzgue de antemano qué sentido o sentidos se ven especialmente afectados. Naturalmente se trata en primer lugar de los tres sentidos citados en la 1ª carta de S. Juan: el oído, la vista y el tacto. Si de modo provisional ponemos entre paréntesis el tacto, reservado especialmente a la experiencia apostólica, no hay por qué discutir acerca de la primacía del oído sobre la vista o viceversa. Sólo se puede establecer (con Rm 10, 17: *fides ex auditu*) que el oír debe atribuirse especialmente a la fe «derivada», en tanto que el ver es propio de la fe arquetípica (como lo pone de relieve la expresión «testigo ocular»). Por otra parte, dentro de la experiencia arquetípica, el oír (en los profetas, pero también en la Ley) se atribuye preferentemente a la Antigua Alianza, y el ver (la palabra hecha carne), a la Nueva. Por último el oír, tomado en sentido global, puede asignarse a la fe terrenal en todas sus formas, y el ver, a la fe «llevada a su plenitud» en el nuevo eón. Pero estas clasificaciones encierran todas algo de precario y de impreciso, y se hacen a menudo a partir de prejuicios teológicos, siendo los peores los que hacen del oído un órgano teológico exclusivo (como es el caso de Lutero) o los que, no se sabe si por razones etnológicas o teológicas, atribuyen, el «ver» a la experiencia religiosa griega y quizá a la experiencia religiosa pagana en general, y reservan el «oír» a la experiencia bíblica o semítica de Dios (sin tener en cuenta la dualidad presente en estas últimas).

En todas estas distinciones y divisiones hay siempre algo de verdad, pero sobre todo mucho de falsedad. Nos limitaremos a constatar una cosa. Si la vista es el sentido fundamental y expresa el anhelo más profundo del hombre, la persona es reconocida ante todo por su palabra. De hecho, la religión revelada del Dios vivo es una religión de la palabra, pero ello no impide que la visibilidad de Dios continúe siendo también en la Biblia, desde la Alianza Antigua a la Nueva y desde la primera manifiestación de Jesús a la segunda, una medida humana fundamental de la profundidad y plenitud de su revelación. Por eso, puesto que hemos de tratar del aspecto sensible de la experiencia arquetípica en general, nos limitaremos por el momento a hablar de los sentidos sin establecer diferenciación alguna, poniendo naturalmente el acento sobre la visión a la que sobreviene como complemento la escucha inmediata,

6 Máximo, *Ambigua*, PG 91, 1304 D.

sin mediación de tradición y acompañada a su vez de un modo igualmente inmediato y natural por la especial evidencia del tacto (junto con los restantes sentidos del olfato y del gusto, a los que están especialmente ordenados el culto y el banquete litúrgico).

Establecido este supuesto, podemos hacer tres observaciones sobre la experiencia bíblica de Dios.

1. Las percepciones del Dios que se revela en la Escritura son atestiguadas como percepciones a la vez sensibles y objetivas. (Para ésto y para lo que sigue, remitimos al importante estudio de Markus Barth, *Der Augenzeuge*[7], único en su género, que, sorteando serenamente todas las «interpretaciones» e «hipótesis» propuestas, acepta el estado de cosas bíblico y lo interpreta fielmente). No hay que olvidar la primera afirmación, es decir, que el Dios de la Biblia es un Dios invisible. Lo es ya en la Antigua Alianza y más aún en la Nueva. A Dios no le ha visto nadie (Jn 1,18; 6,46; 1 Jn 4,12). Habita una luz inaccesible (1 Tm 6,16) y es invisible (Col 1,15; 1 Tm 1,17; Hb 11,27). «Pero estas afirmaciones están todas en conexión con la constatación de que el Dios invisible se ha manifestado en Jesucristo. La importancia de la trascendencia de Dios se hace valer plenamente a partir de su condescendencia y, sobre todo, en conexión con ella»[8]. No se trata, pues, de un aserto primariamente filosófico, sino de una afirmación teológica precisa. Análogamente, tampoco se habla de la santidad de Dios de un modo abstracto a base de su carácter «totalmente otro», totalmente supramundano, radicalmente «tremendum», etc., sino en el contexto de las relaciones con las criaturas, más aún, de la comunicación de su santidad peculiar y única[9]. De la invisibilidad de Dios a su visibilidad a través de la revelación histórica no se pasa por vía de una relación necesaria y natural, como ocurre en la estética y en el mito intramundanos, en la relación entre «fondo» y «forma». Esta relación genérica queda superada con una singularidad que es imposible derivar de algo anterior y se convierte en el fundamento de una estética teológica. Estética teológica decimos, justamente porque Dios, *por sí mismo* y con anterioridad a la constitución antropológica del hombre, toma forma y se dejar ver, oír y tocar.

Esto lo vemos con especial claridad en el modo en que se nos describen las apariciones del Resucitado. Jesús se manifiesta con una corporeidad que choca contra todas las eventuales posiciones, expectativas,

---

7 *Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel,* Zurich 1946. Lo citaremos con MB.

8 MB, 72.

9 *Ib,* 209.

esperanzas o sospechas de los discípulos y las echa abajo. Como si no bastara para despertar su fe, les manda preparar comida y bebida para consumirlas delante de ellos. Lo mismo puede decirse de la gloria avasalladora del Tabor o de la luz de la aparición de Damasco, cuyo resplandor hace oscurecer, ofusca al sol de mediodía, ciega a Pablo y le hace caer del caballo. Las condiciones y los estados de ánimo subjetivos pueden ser muy variados, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo: percepción de día o de noche, durante la vigilia o durante el sueño, en visiones, en apariciones nocturnas, en sueños, en éxtasis, «en espíritu». Los estados de ánimo no constituyen lo decisivo, ni siquiera en los profetas, sino más bien «se hace valer por doquier de un modo uniforme, que el ver del testigo supone en cada caso o va acompañado de un proceso objetivo por parte de Dios... y que su visión no debe tomarse como imaginación subjetiva o creación humana»[10].

Las pruebas que aportan y deben aportar quienes tienen esta percepción son de muchas clases (milagros que la acompañan, predicciones cumplidas, cualidad y autoridad de la palabra del Señor que han de transmitir). Pero lo importante no es ésto, sino el hecho (confirmado exterior o interiormente a través de las pruebas) que se nos relata, que se percibe como algo objetivo y no como un mero producto de la imaginación, y cuya autenticidad viene atestiguada una vez más por el modo en que ellos lo cuentan. Dios actúa por sí mismo y, frente a ésto, todas las reflexiones sobre la psicología de la vista, oído y percepción son totalmente secundarias e irrelevantes[11]. La forma de la descripción da a entender que, para los narradores, se trata sobre todo de alcanzar «la máxima claridad, sobriedad y comprensibilidad posibles», «en contraposición al complicado mundo conceptual de las manifestaciones y las visiones de Dios propias de las religiones mistéricas»[12]. Precisamente esta sobriedad subraya el carácter milagroso de la automanifestación del Invisible. El hombre en cuanto tal no puede hacer nada para provocarla. Su estado de ánimo es creado y determinado por el objeto; y, justamente por eso, el *poder*-ver u oír de determinados hombres no es una posibilidad fundada en ellos mismos y que los distingue de otros. Sobre todo, para los apóstoles, todos los acontecimientos teofánicos en torno a Jesús son mera consecuencia de su voluntad que elige libremente tenerlos alrededor de él, estar con ellos, hacerles participar de su realidad superior. Lo mismo puede

10 *Ib*, 65.
11 *Ib*, 107, 114 s.
12 *Ib*, 108.

decirse de las visiones veterotestamentarias y apocalípticas, así como de las demás experiencias de Dios: siempre se pone el acento sobre lo mostrado; y si alguna vez se habla de un modo marginal de los sentimientos o del estado de ánimo del vidente, se habla siempre en la medida en que lo exige el acontecimiento objetivo. Tal es el caso, por ejemplo, del sentimiento de impureza de Isaías, que es purificado con carbón ardiente para su misión; de la perplejidad de Daniel, al que se le explica el contenido de la visión; y también de la caída como muerto del vidente de Patmos, que es ocasión para que le toque el Logos y para oír su sentencia según la cual él estaba muerto, pero ahora vive eternamente.

Esta determinación absoluta (y por ende también acuerdo) operada por el objeto pertenece esencialmente a la estética de la revelación. Aquí se puede ver tanto una oposición a la estética intramundana como una superación de la misma; lo verdaderamente bello no es «evocado» aquí por arte de magia a partir de la emotividad del hombre, sino que se entrega por sí mismo al hombre en un don incomprensible; aquí radica el «punto de contacto» entre la *«jaris»* natural y la sobrenatural.

2. La segunda característica global es que la percepción bíblica de Dios no es espiritualizable. También esta vez comprobaremos nuestro aserto a partir de la más importante de estas percepciones, la del Cristo resucitado, hacia el que se orientan todas las anteriores percepciones de Dios. Todo depende de lo captado con el oído y la vista y, especialmente, con el tacto, que palpa al Verbo de vida hasta introducir los dedos en su costado: «Un espíritu no tiene carne ni huesos, como véis que yo tengo» (Lc 24,39). Se trata precisamente de carne y de huesos, pues de «espíritu» ya hay bastante en todas las religiones y concepciones del mundo. Lo específicamente cristiano no sólo «parte» de lo corpóreo-sensible como de un material religioso, que se utiliza con todas las abstracciones necesarias, sino que permanece en la vista, oído, tacto y gusto de la carne y sangre que ha tomado sobre sí y quitado el pecado del mundo. Desde Valentín hasta Bultmann, esta carne y sangre han sido espiritualizadas y desmitologizadas por distintas razones. Se han espiritualizado, por ejemplo, en nombre de la historia de las religiones, que comprueba una evolución paulatina desde los ingenuos y rústicos relatos de las teofanías del Antiguo Testamento (un hombre que sirve a Dios a la mesa; otro que lucha con Dios; otros que durante décadas vagan por el desierto tras un Dios revestido de la forma de fuego y nube) hasta la convicción paulatinamente lograda (por el judaísmo tardío) de que Dios es y sigue siendo esencialmente invisible y su rostro no pueden contemplar-

lo ni los ángeles superiores. Otras veces han espiritualizado la carne y la sangre también desde un presunto cristianismo, en nombre de la economía de la salvación que, según los Alejandrinos, se caracteriza en la Antigua Alianza por los signos sensibles, mientras la Nueva nos conduce a la verdad espiritual, de suerte que ha quedado abolido el orden salvífico ligado al espacio y al tiempo y el cristiano halla así la verdadera libertad. Y otras, las han espiritualizado en nombre de la economía eclesial, en la que se habría otorgado a los Apóstoles una percepción sensible provisional que ellos y los cristianos de las generaciones venideras habían de superar como estadio inferior, accediendo a una fe que ni ve ni pide signos, pues «¿Porque has visto, has creído? Dichosos los que no vieron y creyeron».

Para los Alejandrinos y cuanto les atañe (y ¿qué no les atañe?), la dimensión corpórea de la historia de la salvación es «símbolo» del Espíritu. El nervio de su concepción platonizante está en que la realidad de la vida y del espíritu desborda la forma en la que se manifiesta. En la Iglesia organizada ve el organismo viviente de la esposa celeste de Cristo; en la materialidad de los sacramentos, las fuerzas operativas personales del Logos; en la letra de la Escritura (tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo), el Logos divino mismo. Pero como la estética platónica es ambivalente y su contemplación de lo bello en la corporeidad alberga la tendencia contraria del eros, que a partir de toda encarnación busca lo «bello-en-sí», al aceptarla los cristianos ha prevalecido a menudo el momento antiincarnacionista, y ésto ha conducido a abusar de las palabras dirigidas por Cristo al apóstol Tomás, que pedía una prueba contundente.

La teología de la mística, por un lado con Evagrio y sus seguidores, y, por otro, con Agustín, ha intentado lograr una «visión» del Dios sin forma en su luz inaccesible, y ha prevenido inequívocamente a todos los que se esfuerzan en la *theoría* contra toda visión, audición, etc., de la forma. Para Evagrio, que defiende la teoría origenista extrema, según la cual toda forma mundana es una caída desde la luz originaria, es lógico considerar toda forma que se presenta en la contemplación como una ilusión demoníaca. Según Diadoco, es mejor rechazar estas formas, aun cuando ocasionalmente procedieran de Dios (*Cent.*, cap. 36.38). Es la regla que persiste a través de Tomás y de Eckhart hasta Juan de la Cruz. Se nutre de la psicología mística platonizante de Agustín[13], que establece una triple jerarquía tanto en las percepciones naturales como en las sobrenaturales: corpóreo-externas, internas de la fantasía, y puramente

13 *De Genesi ad litt* 1, 12.

espirituales. La segunda esfera despierta el máximo interés psicológico, pero también la máxima desconfianza teológica. En efecto, esta esfera es una fuente casi inagotable de ilusiones, creadas por la imaginación humana. Sólo es fiable, tanto en sentido filosófico como teológico y cristiano, la intuición de la verdad espiritual, ya sea como autocontemplación del alma (Evagrio), ya sea como irradiación sobrenatural de la luz de Dios sobre la luz del alma. El aristotélico Tomás, en su tratado sobre la profecía, se defiende como puede contra la preponderancia absoluta de esta teoría platonizante de la mística[14]; pero, considerada en su totalidad, la minusvaloración de las visiones de las formas bíblicas en la teología mística cristiana es una realidad funesta e imposible de desconocer.

Después de esta prehistoria no hay que asombrarse de que al período en que se tiende a liberar a la fe de su dimensión imaginativa siga otro de desmitización radical de todas las experiencias sensibles de Dios que aparecen en la Biblia. Este período comienza ya a su manera en la Reforma, continúa en la teología liberal e idealista y culmina en la teología existencial. A propósito de la interpretación bultmanniana de las palabras de Jesús a Tomás, Markus Barth hace notar con toda razón lo siguiente: «La concepción de R. Bultmann se apoya en la tesis de que los milagros visibles (los signos) sólo son una concesión a la debilidad del hombre y de que las apariciones del Resucitado son otra concesión a la debilidad de los Apóstoles. Pero... ya en el Antiguo Testamento, la manifestación visible de Dios no es algo provisional, un medio ordenado a un fin o una mera concesión, sino... el cumplimiento de la esperanza última y suprema de Israel». Cuando Bultmann ve en el relato referente a Tomás «una típica crítica a la valoración de la historia pascual», que «sólo puede reivindicar un valor simbólico», «hay que preguntarse si esta desmitologización no llevará también a reducir a mero símbolo el testimonio de la resurrección, más aún, la resurrección misma»[15], o si no se disuelve ésta en un acontecimiento puramente existencial, que (de acuerdo con el punto de vista gnóstico y alejandrino) nada tiene que ver con el acontecimiento corpóreo e histórico. Lo realmente histórico es sensible, ya sea percibido inmediatamente por los sentidos humanos, ya sea atestiguado como percibido. El *proton pseudos* de la teología y de la espiritualidad es la identificación (o confusión) ingenua o consciente del

---

14 En su jerarquización de la visión profética imaginaria (a la que acompaña la luz de la interpretación espiritual), cfr. mi comentario a la q 174 de la 2ª 2ªᵉ (vol 23 de la edición latina alemana de Santo Tomás, 1954).

15 MB, 340.

«espíritu» humano con el Espíritu Santo, de la «abstracción» con la resurrección de la carne, al igual que el alejandrinismo tendía a fusionar la «carne» bíblica con el «cuerpo» platónico.

La experiencia bíblica arquetípica de Dios no sólo representa una alegoría material de la experiencia más elevada de Dios propia de la «pura fe», donde «pura» adquiere el sentido de «purificada de lo sensible». Tampoco podemos interpretar así el pasaje de 2 Co 5,16, pues el «conocer (o juzgar) a Cristo según la carne» se contrapone allí al conocimiento de aquel «que ha muerto y *resucitado* por nosotros», a la «nueva criatura», que no es puro espíritu, sino que ha sido determinada y transformada corporal y psíquicamente en Cristo, de la misma manera que Pablo ha sido llamado, elegido, dotado y enviado y ve toda su existencia corporal e histórica convertida en imagen visible de Cristo. En Juan, que pone punto final a la teología neotestamentaria, tampoco aparece el menor equívoco espiritualizante. De la preexistencia del Hijo junto al Padre sólo habla en función de su encarnación y nivela el contraste tan enérgico en los Sinópticos y en Pablo entre la vida mortal anterior a la cruz y la vida gloriosa posterior. Desde el cuerpo transfigurado de Cristo, Juan vuelve los ojos al cuerpo mortal y encuentra por doquier la gloria de Dios. Pasión y muerte, entrada de la luz en las tinieblas, descenso del amor que llega hasta lo último: todo este acontecer corpóreo es ya para él lo definitivo, que le revela ya la gloria insuperable del Dios manifestado en la carne.

De nuevo se impone la comparación con la estética intramundana: la belleza sensible no es superable. En sí es algo espiritualizado, pero en la medida en que el espíritu se ha corporalizado en ella. Entre ambos planos hay analogía, no identidad, pero analogía interna que emana de la realidad misma.

3. Toda experiencia bíblica de Dios es en último extremo proléptica, es decir, anticipación de la experiencia escatológica de Dios y referencia a ella. Esto es válido también de un modo análogo en los diferentes estadios de la revelación, como lo comprendió muy bien la teología bíblica de los Padres. La experiencia veterotestamentaria de Dios se sitúa en su totalidad en el marco de la promesa definitiva a Israel, promesa que incluso después de la entrada en la tierra prometida, después del reino, del templo de Salomón y del retorno del destierro se fue siempre demorando y ampliando hasta tales dimensiones que la articulación global de todos sus rasgos rebasa las posibilidades de la imaginación humana. Cristo, el «Dios con nosotros», la Palabra hecha carne, es el cumplimiento de lo inimaginable. Dios mismo es visto, oído y tocado por

los hombres, tiene contacto humano con ellos, muere por ellos, se da a ellos como comida y bebida. Todo esto es y no es escatología cumplida. De un modo insuperable, irrevocable, no desvalorizable y, sin embargo, incomprensiblemente pleno es anticipación de lo eterno y definitivo, que en cuanto tal deviene nuevamente presencia sensible durante los cuarenta días transcurridos entre la Pascua y la Ascensión, como cumplimiento de la promesa que envuelve a la Antigua Alianza y a la vida mortal de Jesús, y en cuanto economía temporal se contrapone a la eterna. Sin embargo, los cuarenta días remiten también a una doble realidad: al reino del Espíritu Santo que es enviado desde el Padre de un modo visible e invisible por quien sensiblemente desaparece, y que será la interpretación de la «cabeza» mortal e inmortal presente en el «cuerpo» de la Iglesia y, por consiguiente, la prolongación y consumación de la encarnación del Verbo en la humanidad y en el cosmos; y al reino del Padre (1 Co 15,24.28), que irrumpe con el «retorno» y la «reaparición» del Hijo, adornado con la gloria y el poder del Padre y de su esposa, que desciende del cielo a la tierra «en el esplendor de la gloria de Dios» (Ap 21,11).

Ciertamente, se puede decir que, comparadas con la última, todas las epifanías anteriores no son más que una ocultación relativa, y que cada epifanía, comparada con la que le sigue, no es sino oscuridad. En esta gradación, la revelación más elevada no tiene por qué ser necesariamente la más externa, pues existen también vías que profundizan de fuera hacia dentro, de una visibilidad profana y confusa a una visibilidad que por su misma naturaleza presupone un grupo íntimo de elegidos, de hombres merecedores de ello. Es el caso de las experiencias de tres de los discípulos de Jesús (Tabor, monte de los Olivos) o de las apariciones del Resucitado a los Once. Pero esta interiorización está al servicio de la percepción más profunda y mejor comprendida, que se refiere a su vez, desde una perspectiva apostólica, al kerygma eclesial y, desde un punto de vista escatológico proléptico, a la aparición equivalente de Jesús ante «todos los pueblos de la tierra» (Ap 1,7).

A través de su carácter anticipador y escatológico, las experiencias bíblicas de Dios están entre sí en una relación de analogía comparable (pero no idéntica) a la que en el párrafo anterior establecíamos entre la esfera arquetípico-bíblica y el ámbito eclesial, hecho a imagen suya. Por ejemplo, la Antigua y Nueva Alianza se relacionan entre sí como la imagen y el arquetipo (al que tiende la teleología de Israel), mientras que la anticipación de la visión definitiva a lo largo de los cuarenta días funda una relación que ya no puede comprenderse mediante las categorías de arquetipo e imagen. Considerada desde Cristo, la forma de la ma-

nifestación de Dios en la carne se ha convertido en definitiva e insuperable, en tanto que lo definitivo a partir de la experiencia de los discípulos sigue, aún después de revelado, oculto a los sentidos a través de la temporalidad. Finalmente, en este modo de considerar las cosas, la visión eclesial fluctúa entre la visión escatológica y la bíblica, y ésto es para Pablo la esencia de la contemplación eclesial de la imagen de Cristo, por la que somos transformados en la misma imagen: «de *doxa* en *doxa*» (2 Co 3,18). Para Pablo, la contemplación de la imagen de Cristo es tan teórica como práctica: es la impronta de la forma en la memoria y en la comprensión (γνῶσις) de los creyentes, para determinar más profundamente aún su vida, que ha de conformarse a Cristo. Desde la perspectiva de la economía de la salvación, la relativa invisibilidad de la Cabeza está en función de su devenir-visible en el cuerpo eclesial («Es bueno para vosotroso que yo me vaya», Jn 16,17), y el cuerpo eclesial que vive realmente por el Espíritu Santo de Cristo, ve a Cristo («El mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis», Jn 14,19).

De este carácter proléptico de todas las percepciones divinas de la sagrada Escritura no se puede concluir que sean insatisfactorias para quien las recibe. Por el contrario, habría que decir más bien que apuntan objetivamente más allá porque en el plano subjetivo se experimentan de un modo sobreabundante, y se experimentan así porque el hombre pecador no es adecuado a ellas en esta vida. Las muchas afirmaciones sobre el trato de Moisés con Yavhé, con sus diferencias redaccionales y los desacuerdos mutuos (trata con Dios como con un amigo, cara a cara, en contraste con los demás, que sólo ven a Dios en sueños y a través de enigmas proféticos; pero Dios se le oculta luego en la oscuridad de la nube y Moisés sólo puede verle «por la espalda», pues nadie puede ver su rostro), no expresan lo que de incompleto tiene la visión divina de Moisés, sino dicen desde perspectivas diferentes y a partir de teologías muy dispares lo que de más elevado puede comunicarse aquí abajo al hombre de un modo gratuito. Algo semejante puede decirse de Pablo y de su visión extática de las «cosas inefables» (2 Co 12,14), sobre cuyo carácter (y su distinción de la visión escatológica) la teología cristiana no ha llegado todavía a una conclusión definitiva. Lo que en estas y demás experiencias bíblicas de Dios apunta más allá consiste precisamente en la sobreabundancia de su contenido frente a las posibilidades de comprensión humanas, y el anhelo que despiertan y dejan tras sí no es de un «más» diferente, sino de un «siempre más» de lo que ya ha sido otorgado.

Desde este punto de vista, esta tercera característica de la estéti-

ca arquetípica es comparable a la percepción de la belleza intramundana. No está la diferencia en que la belleza mundana otorga una plenitud que apacigua el corazón del que contempla y lo deja descansar en la contemplación, en tanto que la belleza divina de la revelación provoca una santa inquietud que remite más allá de sí misma, a algo diferente, por ejemplo, a la praxis de la vida eclesial, a la misión cristiana para con el prójimo. Una pura quietud gozosa del contemplador en lo contemplado se situaría más bien, ya desde una perspectiva intramundana, por debajo del umbral de la verdadera belleza. Una experiencia elevada de la belleza es subyugadora y puede ser arrebatadora y aterradora. Platón tuvo conciencia de la pobreza y no-belleza del eros, y el verdadero admirador de la belleza femenina afronta de buen grado el destierro del amor cortés para ser más digno de la gracia de la posesión tranquila. En toda belleza mítica hay un momento de terror, en toda comprensión de una gran obra de arte se da la experiencia de una majestad inalcanzable, que forma parte del goce estético y es el peligroso lugar donde la gloria de lo bello reclama para sí algo semejante a la adoración. El autor del libro de la Sabiduría se muestra suavemente indulgente con los que han sido subyugados por la suprema belleza del mundo (Sb 13, 6-7). En el eros hay una promesa (expuesta por autores no sólo como Shelley y Keats, sino también cristianos como Claudel) que va de antemano más allá del «detente, eres bello», y que, por consiguiente, sin la trasposición a lo cristiano, queda condenada a una eterna melancolía y autoconsunción. Esta estructura global de la belleza sólo puede redimirse si más allá de la muerte y de la melancólica nostalgia del reino de la muerte, que describen los mitos griegos y que vemos también en María Magdalena (en Jn 20, 11), reencontramos al amado resucitado, que no decepciona con el bienaventurado *«Noli me tangere»,* ni al sustraerse en la ascensión deja tras sí sombra de tristeza, sino que arrebata y lleva consigo al corazón amante y adorante: «Donde está tu tesoro, está tu corazón». La ascensión de Cristo no provoca ni una sombra de melancolía, y la falta de visión en el intervalo tiene en sí algo del dichoso arrebato del amante hacia el amado, y de los que «no viven ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Co 5,15).

3. *La experiencia divina de Jesús*

Si se quiere describir el testimonio ocular bíblico, hay que prestar atención a la jerarquía y a la gradación que consigna la Biblia. Es imposible hablar de la experiencia de Dios que posee Jesús situándola a me-

dio camino entre la profética y la apostólica. En cuanto «está sobre todos» (Jn 3,31), su experiencia condiciona la forma de todas las demás, tanto anteriores como posteriores. Hablar de ella significa hablar de lo indecible que está detrás y por encima de todo lo expresable a lo que otorga su expresión. Significa considerar el misterio del Hombre-Dios no de un modo marginal sino central, pues sólo desde el centro se pueden hacer afirmaciones dogmáticamente equilibradas.

Los asertos bíblicos, sobre todo los joánicos, sitúan la experiencia divina de Jesús totalmente aparte de las experiencias divinas de todos los demás, aún de los que han sido justificados y a quienes ha sido confiada una misión. Que nadie ha visto a Dios, a excepción de su Hijo unigénito (Jn 1, 18), se afirma no sin intención pues el versículo anterior cita a Moisés, al que se atribuye la más elevada experiencia divina de la Antigua Alianza. Se trata del origen, y por el momento se prescinde de todas las cuestiones de la analogía como menos importantes:

«El que viene de arriba está sobre todos. El que procede de la tierra es terreno y habla de la tierra.

El que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe.

Quien recibe su testimonio pone su sello atestiguando que Dios es veraz.

Porque aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues Dios no le dio el espíritu con medida» (Jn 3,31-34).

A lo que hay que prestar atención no es al vocablo «misión», pues también los profetas y el Bautista, de los cuales se habla aquí, son enviados. Más bien hay que atender al hecho de «provenir» de Dios y del cielo. Jesús no se encuentra, como los profetas, con una forma de la revelación divina. En cuanto procede del Padre, él mismo es la forma de la revelación de Dios. El es esta forma en cuanto «viene» del Padre y «vuelve» al Padre (este retorno se expresa quizá ya mediante el acusativo *εἰς τὸν κόλπον*, 1, 18; luego en 6,61-62; 8,14; 16,28). Para Juan, entre estas dos articulaciones de ida y vuelta, que constituyen toda la esencia del Hijo, no se da propiamente un tercer tiempo en que el Hijo venido al mundo se pararía y descansaría, y sobre el que pudieran hacerse afirmaciones correctas prescindiendo de aquel doble movimiento. Por otro lado, Juan tampoco hace afirmaciones autónomas (es decir, prescindiendo del doble movimiento) sobre la preexistencia y post-existencia del Hijo, aun cuando «venir de» y «volver a» impliquen ciertamente la eternidad del Hijo en el Padre y con el Padre y, por lo tanto, su divinidad.

Todos los asertos joánicos tienen por objeto temático el acto por el cual el Hijo es enviado por el Padre (lo que presupone su divinidad), y todos se ocupan de la constitución del objeto de la revelación a partir de Dios, de la constitución de lo que, en categorías estéticas, diríamos la relación objetiva entre fondo y forma, contenido y forma, idea y manifestación, a sabiendas de que esta relación sólo nos ofrece una visión desde abajo. Estas indicaciones sólo tienen como finalidad dejar bien clara una cosa: que no podemos hablar de la experiencia divina de Jesús en otro marco que no sea el del movimiento cristológico. El devenir hombre y serlo es en Cristo el resultado de haber-sido-enviado desde arriba, desde el Padre, y la prueba de ello consistirá en el «Espíritu», *es decir,* en su retorno al Padre. El Espíritu no le ha sido otorgado como a un ser que es criatura y viene «de la tierra», sino que le ha sido dado «sin medida» como a quien viene «de arriba». Por consiguiente, en las afirmaciones sobre la experiencia de Dios que tiene Jesús no se trata de que él, «exégesis» de Dios (1,18), haga asertos sobre lo que ha visto y oído «antes» de su encarnación, sino sobre lo que él (el Unico que procede de Dios) ha experimentado al *venir-de* y *volver-a* Dios. Por eso estas experiencias son a la vez, y de un modo inseparable, divinas y humanas. No son primero divinas que luego se traducen en humanas. Esto equivaldría a un platonismo de la preexistencia y de la anámnesis, pero Juan no proviene de Platón sino de la Antigua Alianza, donde los hombres experimentan teofanías en las que, a su manera, ven, escuchan y palpan a Dios. Ahora bien, Jesús es la teofanía misma que llega hasta la encarnación; y por eso y únicamente por eso, el Dios visto, escuchado y tocado en el hombre Jesús es al mismo tiempo el hombre que ve, escucha y toca a Dios. El hombre que contempla está englobado en el movimiento circular de la revelación que parte de Dios y retorna a él. Esta es la diferencia fundamental entre la experiencia de Dios de la Antigua Alianza y la de la Nueva y ésta es la diferencia que impulsa a Juan a afirmar que nadie ha visto ni oído a Dios, excepto Jesús[16].

Jesús, en cuanto Verbo del Padre que ha venido a nosotros, es un hombre dotado de cuerpo y alma y con una experiencia humana completa. Cabe, pues, decir que en la existencia y experiencia de este hombre Dios se expresa y se da a conocer (1,18), y que Dios se pone en contacto con el hombre a través del ver, escuchar, hablar, tocar, vivir y sufrir de este hombre, al igual que el hombre entra en contacto con Dios a

16 Lyder Brun, *Die Gotteschau des Johanneischen Christus* en *Symbolae Osloenses* V (1927), pp. 1-22.

través del oír, ver, tocar, hablar, vivir y sufrir de Jesús. Así, primero se hace una afirmación sobre Dios y luego otra sobre el hombre. «La pregunta sobre si Dios quiere y puede ser percibido sensiblemente, sobre si en cuanto Dios es audible, visible, palpable... ha encontrado respuesta en el hecho de que se diga de Jesucristo que ha escuchado y visto al Padre [Dios] (Jn 3,11.32; 5,19; 6,46; 8,38), y está en el seno del Padre (1,18)... En Dios, que es Espíritu, hay una escucha, una visión, una convivencia. Dios se ve y se escucha a sí mismo y es uno consigo mismo. Por eso, independientemente de todo lo que un hombre haya escuchado, visto y tocado de un modo real o hipotético, la cuestión de la audibilidad, visibilidad y unidad corpórea de Dios queda contestada mediante la referencia a la unidad del Padre y del Hijo» (M. Barth)[17]: unidad del Padre y del Hijo encarnado, que exige como condición de posibilidad la divinidad del Hijo, y, por consiguiente, una experiencia sensible del Padre hecha por la persona divina del Hijo, una experiencia que forma parte de la autoexpresión del Padre en el Hijo encarnado.

La identidad entre ambos aspectos de la experiencia cristológica de Dios (*experientia Dei incarnati* en cuanto *genitivus subjectivus*[18] y, subsiguientemente, *objectivus*) es el misterio de la unión hipostática, sobre el que se basa como sobre fundamento último de la revelación toda experiencia divina derivada y toda fe en la revelación. El carácter dinámico, es decir, funcional y misional de la visión humana de Dios que poseía Cristo, nos previene contra la posibilidad de entender su experiencia divina en un sentido idealista, como sentimiento irracional o intuición suprarracional. Incluso cuando afirma que su comida es hacer la voluntad de Dios (Jn 4,32), no se refiere a un ver que se satisface a sí mismo, pues, acto seguido, dice: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra» (4,34). Lo mismo se diga del escuchar (5,30; 14,24, 17, 8), cuya medida es lo que el Hijo ha de decir en el mundo (8,26). Y algo similar cabe decir del ver (8,38). Se trata siempre de un escuchar, hablar y obrar a partir de Dios en contraposición a un mero «hablar por sí mismo» (5,30; 7,17, 12,40; 14,10). Tal contraposición aparece ya en los profetas [19], pero el Jesús joánico la supera en cuanto no sólo «ve» y escucha una palabra salida de Dios, sino que se entiende además a sí mismo como la Palabra. Más aún, es uno con el Padre (10,30),

---

17 MB, 38.

18 Cfr. *Fides Christi, l.c.*, pp. 45-79.

19 A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, Stuttgart 1902, p. 85. Jr 49, 14; Is 21, 10; 28; 22; Ez 33, 30; etc.

lo tiene siempre consigo (8,20) y ve todo lo que el Padre obra, a fin de que él actúe de la misma manera (5,17.19).

En la medida en que el hombre Jesús se entiende y aprende a entenderse cada vez más como lo que es, es decir, como la Palabra que el Padre dirige al mundo y cuya misión consiste en ser el grano de trigo que debe morir por el mundo y así dar fruto, experimenta a Dios no mediante una visión «objetivista», separada de su propia realidad, sino a través de su propia humildad, que no reflexiona sobre sí misma, ni busca su propia gloria (5,41 s), y acoge sin reservas a Dios. Es por su propia funcionalidad como Jesús experimenta la realidad del Dios que le envía, que dispone de él, que le engendra eternamente. De aquí que no pueda comunicar su experiencia de Dios a los demás hombres sino a partir de la propia humildad, pobreza y simplicidad (Mt 5,3-8; 6,22; 11,25.29; Lc 11,34). Pero este despojamiento y vaciamiento del corazón que contempla a Dios no hay que entenderlo desde la perspectiva general de la historia de las religiones, es decir, como si la criatura hubiera de aniquilarse a sí misma para dejar paso a Dios. Más bien se trata del evento real que trasciende todo y tiene su raíz en el misterio trinitario, de tal manera que la permeabilidad de la humanidad de Cristo es expresión de su *assumptio* por el Logos. Este «se anonada» precisamente en la humildad (Flp 2,7), y al manifestar así la gloria del Padre, recibe el testimonio del Padre que le dota de poder, le honra y le glorifica (8,50).

Esto es posible en la medida en que la experiencia divina de Jesús es fruto de la más profunda humildad y tiene como fruto la suprema «autoconciencia», entendiendo este concepto purificado de las escorias con que lo ha cubierto la autorreflexión humana. Por consiguiente, todas las afirmaciones sobre la experiencia divina de Jesús suponen el misterio trinitario y sólo este misterio impide que se desvíen a la derecha o a la izquierda, es decir, bien hacia una mística panteísta como la de Eutiques, donde autoconciencia y conciencia de Dios se identifican, bien hacia un esquema veterotestamentario (nestoriano), donde la humanidad de Cristo sólo podría experimentar al Padre que inhabita en ella, y al Espíritu que la inspira, como lo radicalmente Otro.

Ahora bien, el Hijo nos hace participar de esta experiencia de Dios absolutamente singular, situada «por encima de todo». Esto lo dice ya el extraño plural utilizado por Jn 3,11 y 9,4: «En verdad, en verdad te digo (!): nosotros hablamos de lo que sabemos y de lo que hemos visto damos testimonio». «Es preciso que hagamos las obras del que nos (var.: «me») envió mientras es de día». Como estos textos en modo alguno se refieren al Antiguo Testamento o al Bautista, pueden aludir a los discí-

pulos de Jesús que han de desempeñar la tarea común a él y a la Iglesia y, por lo mismo, esta tarea presupone también un entender y un «ver» comunes a ambos: a Jesús, de un modo arquetípico, a los discípulos, de un modo derivado. La transición inclusiva de lo incomunicable (ἀμέθεκτον) a la comunicación se deduce necesariamente de toda la estructura de la relación de Cristo con Dios. Que se dé es cosa de la gracia, cuyo concepto incluye la división de aquello que es único. La transición consiste en que el hombre Cristo ve a Dios *en cuanto* él se ve como enviado por Dios, y, por lo tanto, quien le ve, ve al Padre (supuesto que le vea como Cristo quiere y debe ser visto, es decir, como el Verbo del Padre). Este ver lo que Cristo es en realidad, es (como se hizo bien patente con ocasión del análisis de la fe) la visión otorgada al hombre por la gracia a fin de que contemple cuanto en Cristo hay de humano como palabra, imagen, representación y expresión del Padre y le resulte interiormente comprensible la humanidad de Cristo. Ahora vemos con súbita claridad que el testimonio ocular (de los discípulos) tiene, por una parte, una importancia fundamental (pues se trata de ver, oír, tocar a una humanidad auténtica) y, no obstante, permanece, por otra parte, secundario. En efecto, lo que otorga la mirada realmente esclarecedora que permite contemplar lo que se expresa a sí mismo es también en el testigo ocular la fe, y esta fe puede poseerla igualmente, a base del testimonio apostólico, el cristiano que no ha visto sensiblemente a Cristo. Que el material sensible sobre el cual actúa sintéticamente esta fe se perciba directamente por los sentidos humanos o, por el contrario, se elabore por el relato del testigo ocular, es cuestión relevante e irrelevante al mismo tiempo. De ésto hablaremos después, ahora hemos de continuar con el examen de la visión arquetípica de Dios poseída por Cristo.

El hombre Cristo es a la vez un hombre auténtico y un hombre asumido por Dios. Como hombre auténtico no es un superhombre, sino más bien la perfección última de lo creado dentro de la distancia ontológica y cognoscitiva respecto al creador, y la consumación de la relación que el elegido (pueblo e individuo) tenía con Dios en la Alianza veterotestamentaria. En este sentido, Cristo posee la *fides* arquetípica[20] y la ocultación de la relación con Dios implícita en ella. Esta relación se oculta todavía más en virtud de la asunción expiatoria de la *conditio peccatoris*, que determina la existencia del redentor, no sólo en los días de la pasión, sino desde el acontecimiento mismo de la encarnación. Ahora bien, en cuanto hombre asumido, Cristo participa necesariamente de

[20] *Fides Christi, l.c.*

la autoconciencia del Hijo eterno en su eterna procesión del Padre y en su retorno a él, lo cual se refleja en la autoconciencia humana de Cristo en cuanto experimenta *interius intimo suo* la autoconciencia del Hijo y, acogiéndola en sí, la posee. Pero como Cristo *sólo* es hombre auténtico en cuanto asumido, entiende también su experiencia auténticamente humana de Dios como expresión y función de su persona divina, de la cual es humanamente consciente sólo de un modo funcional, es decir, en cuanto enviado por el Padre, de tal manera que su humildad acogedora es a la vez expresión de la voluntad divina que subyace a la *kenosis*. Según eso, la experiencia creatural del hombre-Dios es en cuanto tal expresión y función de su experiencia trinitaria. En otras palabras, la experiencia de la distancia que le separa de Dios, que constituye en él la *fides* arquetípica, es en cuanto tal la expresión de la autoexperiencia intratrinitaria de Dios a través de la distancia interpersonal diferenciadora[21].

Un reflejo de ésto en la experiencia bíblica de Dios es la reciprocidad de la visión entre Dios y hombre, que Agustín expresó mediante la fórmula *videntem videre*. En la Antigua Alianza, el que experimenta una teofanía o visita a Dios en su templo para «verlo» es que ha sido visto primero por Dios. «Estar ante el rostro de Dios» significa para el hombre ambas cosas. «*Panim* no sólo tiene el significado pasivo de "aspecto", es decir, la apariencia que uno ofrece con su "rostro" radiante, avergonzado, etc., sino también el significado activo de "mirada" (amigable o airada) que uno dirige a alguien o a algo... Por eso estar ante el rostro de Dios significa también estar a la vista de Dios, comparecer ante él»[22]. Así, Agar habla del «Dios de la visión» que se la ha aparecido en el desierto y justifica su expresión diciendo: «¿No he visto aquí al que me ve?» (Gn 16,31). Ver a Dios cuando está a punto de desaparecer («verlo por detrás») es corriente en el Antiguo Testamento (Jc 13,20 s; Ex 33,18 s; 34,6 s; cf. Tb 12). En este contexto hay que entender las palabras de Jesús a Natanael (Jn 1, 48-51) y las correspondientes afirmaciones de Pablo (1 Co 13,12; 8,3; 2 Co 5,11; Flp 3,12). La visión humana de Dios es como eco del haber-sido-visto-por-Dios previo y fundamental. El vidente puede descansar en la conciencia de haber sido visto y renunciar a una

21 Esto basta. Afirmar más implica, o juzgar la experiencia divina de Cristo según los cánones de la psicología humana común, que son inadecuados a la inteligencia de la unión hipostática, o partir abstractamente de la visión de Dios que tuvo Cristo, con lo que no resultará más inteligible su psique humana, pues no logrará unificar las diversas ciencias de Cristo en una vida unitaria anímica.

22 MB, 71.

visión propia distinta de la divina como si el ver-a-Dios estuviera incluido en el ser-visto-por-Dios. Esta estructura panbíblica de la experiencia divina tiene su aplicación en la cristología, al menos en el sentido de que la *visio immediata* que Cristo tiene del Padre (de Dios) se sitúa a medio camino entre el *modus* de manifestación, que conviene al Hijo en su «gloria», y el *modus* del «ser-entregado», que conviene al siervo de Yahvé en su experiencia de la oscuridad a través de la pasión. Análogamente a lo que ocurre al justo del Antiguo Testamento, que ve a Dios en su peregrinación al templo, el segundo modo se deriva del primero, porque la fe viva se contenta con estar ante el rostro de Dios que ve, tanto si él ve a Dios como si no.

Por otro lado es significativo que las afirmaciones de Jesús sobre su ver y oír a Dios y las «cosas divinas» están siempre en pretérito. Atestigua lo que ha visto (Jn 3,11; 6,46; 8,38), lo que ha oído (8,26.40), lo que el Padre le ha enseñado (8,28) o encomendado (12,49.50). Esta forma pretérita del verbo no remite en general a una preexistencia, sino al hecho de que, al anunciar, la palabra del Padre, parte siempre de la visión del Padre y la tiene a sus espaldas, por así decirlo, mientras lleva a cabo su misión, cuando, por otra parte, como hemos mostrado anteriormente, está también siempre en el camino de retorno al Padre. En cuanto viene del Padre, está siempre incluido en el acto de la encarnación del Verbo, en la transición de la visión a la existencia, de la contemplación a la acción. En cuanto retorna al Padre, es acto de entrega del hombre a Dios, obediencia, consumación de la Alianza Nueva y Eterna. Esta alianza es él mismo en su doble movimiento de Dios al hombre y del hombre a Dios. Por eso es también de un modo central la experiencia misma de la alianza, o, dicho en otros términos, la experiencia de la perfecta correspondencia entre Dios y el hombre, que descansa en la libre iniciativa de Dios y, por consiguiente, deja siempre a Dios la prioridad de la visión.

Resumiendo, podemos hacer tres afirmaciones sobre la experiencia arquetípica de Dios de Jesús en conexión con las experiencias que tienen su origen en él:

1. Jesús, como Verbo de Dios, atestigua lo que, en cuanto Hijo unigénito que descansa en el seno del Padre, ha visto y oído del Padre y éste le ha enseñado y encomendado. Jesús exige a los hombres la fe en esta palabra.

2. Puesto que él es el Verbo encarnado, que continúa encarnándose siempre de nuevo, atestigua lo que dice a través de sí mismo, de toda su existencia, de tal manera que su experiencia de Dios puede

ser imitada y plenamente vivida por los hombres que tratan con él y creen en él. Jesús entiende su existencia de un modo funcional, es decir, como un estar al servicio de la palabra de Dios sin buscar la propia gloria y llegando hasta la muerte de cruz. Justamente por eso, la experiencia que de esta existencia tienen los testigos oculares no viene de la contemplación que saborea, sino del seguimiento, es decir, de la imitación de la actitud funcional de Cristo. El testigo ocular está inmediata y necesariamente al servicio de la comunidad de todos los creyentes. Es testimonio y por ser testimonio, es «dichoso» (Mt 13,16). Pero como el hombre, en su relación con Cristo, es verdaderamente contemplado, interpelado y tocado sensiblemente por Dios en Cristo, puede a su vez contemplar, interpelar y tocar a Dios en el mismo Cristo. «El hijo enviado y perceptible no es Dios de un modo menos auténtico y menos verdadero que el Padre. Es verdadero Dios en su revelación. A través de Jesucristo, el Padre escucha, ve y toca al hombre en la medida en que escucha su oración, ve su indigencia y lo deja reclinarse sobre su pecho. Y, por otra parte, por mediación de Jesucristo, el verdadero Dios es escuchado, visto y tocado, ya que la voz de Dios resuena en él de un modo perceptible, su gloria es visible, y el hombre, reclinado sobre el pecho de Jesús, puede estar en él»[23].

3. La experiencia divina de Jesús se comunica a los hombres como experiencia que desciende del Padre (Jn 6, 38). Jesús tiene la gloria celeste tanto a sus espaldas como prolépticamente delante de él (Jn 17,5) y, por consiguiente, conforme a su propia prolepsis remite al hombre creyente a la posterior ascensión al Padre (6,62; cf. 3, 12-13). Por lo tanto, Jesús comunica una experiencia de Dios que no es estática y cerrada en sí misma, sino dinámica y abierta.

4. La experiencia de Dios en la Antigua Alianza

La experiencia de Dios propia de la Antigua Alianza está en camino hacia Cristo. Esto es lo común a las múltiples formas en que se manifiesta y que en modo alguno pueden ser subsumidas bajo un concepto simple. La multiplicidad de sus estratos obedece al hecho de que la Antigua Alianza como base de la Alianza Nueva y Eterna: 1. encierra de antemano la estructura de esta última de un modo implícito y totalizador, incluso en lo que respecta a la experiencia de Dios en la alianza;

23 MB, 41.

2. pero encierra asimismo respecto a Cristo un carácter provisional, lo cual significa dos cosas: a) que se comporta frente a la Nueva Alianza como lo «carnal» frente a lo «espiritual», como el *typos* sensible frente al *antitypos* suprasensible (que lo supera); b) y que, sin embargo, en su desenvolvimiento, la Antigua Alianza es «educación» para lo perfecto y, por consiguiente, «aproximación» a lo perfecto.

A esta dialectica casi inextricable se añade, además del punto de vista teológico, el literario, estrechamente ligado al teológico. Las experiencias de Dios de la Antigua Alianza arrancan de un período en el que predominan los modos de expresión y de vivencia míticos, continúan en la época de los reyes, relativamente «ilustrada», a la que pertenecen también los profetas con sus experiencias y llegan al tiempo de las apocalipsis, donde nuevamente resulta difícil distinguir entre experiencia visionaria auténtica y revestimiento literario. Además, algunos relatos de teofanías, sobre todo del primer período, han sufrido una importante evolución literaria en dos direcciones: por una parte, una desmitización y ajuste a la fe posterior en Yavhé, por cuyo motivo en el mismo relato pueden superponerse a veces diferentes estratos de experiencia religiosa; y, por otra, en dirección hasta cierto punto contraria, una posible sensibilización de ciertas experiencias religiosas que originariamente fueron ante todo «espirituales». Esta sensibilización se consigue por amplificación y figuración literarias, como ocurre, por ejemplo, con el éxodo de Egipto, la peregrinación por el desierto, la conquista de la tierra de Canaán. En otros pasajes, ciertos motivos originariamente literarios pueden haber sido incorporados al contexto histórico, quedando así elevados a la categoría de testimonios existenciales de un encuentro total (y, por lo tanto, también sensible) con Dios.

A partir de estos puntos de vista y de estos criterios contrapuestos se pueden establecer inequívocamente algunas conclusiones[24].

Si la experiencia veterotestamentaria de Dios debía ser la iniciación de un pueblo elegido en la tarea de encontrar a Dios en figura humana, la pedagogía no podía consistir primaria y unilateralmente en comunicar un concepto lo más espiritualizado posible del Dios vivo, sino

[24] W. Baudissin, *'Gottschau' in der alttestamentlichen Religion* en *Arch f Rel Wiss*, 18 (1915) pp. 173 s. F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Würzburg 1924. R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium, θεὸν οὐδεῖς ἑώρακεν πώποτε* en ZNW 29 (1930) p. 169 s. E. Fascher, *Deus invisibilis* en *Marb Theol Stud 1* (1931), p. 47 s. O. Samuel, *Lass mich deine Herrlichkeit sehen* en *Evang Theol 2* (1935), p. 275 s.

más bien un concepto que, junto con la verdadera libertad divina, inculcase también la soberanía global de Dios sobre el hombre verdadero e histórico, a la vez corporal y espiritual. Por lo tanto, no parece adecuado partir unilateralmente de la prohibición de las imagenes (cuyos motivos y orígenes históricos no han sido aclarados hasta ahora). Es mejor observar cuán lenta y progresivamente se dibujan los rasgos del Dios trascendente, vivo y libre, desde la imagen inmanentista y naturalista de Dios que domina la religión de los patriarcas. A lo largo de esta evolución, las imágenes sensibles no se rechazan, sino que se sitúan en su debido lugar. En los Salmos, Yavhé continúa siendo un Dios que habita en las alturas, desciende sobre la tierra y vuelve a ascender a su morada, un Dios que anima los grandes fenómenos de la naturaleza, se oculta en las nubes de tormenta, habla en el trueno, se manifiesta en el relámpago, cabalga en los vientos, vierte su gracia gota a gota en el rocío y la lluvia.

En las llamadas «leyendas etiológicas» del Génesis, las teofanías vienen cuidadosamente registradas como el punto de partida sensible de la historia del pueblo y de la elección. Sin las grandiosas manifestaciones de Dios en el Exodo, el «mito» del pueblo sería impensable. Ciertamente, el Dios que habla en el Sinaí desde la nube es el Dios de la palabra viviente, del mandamiento comprometedor y de la promesa inaudita. Pero ello no autoriza a decir que la «escucha de la palabra» sea el único fundamento de esta religión. La palabra es por lo menos tan vista como escuchada, y no son tanto las «revelaciones privadas» (tal como aparecen sobre todo en la historia de los Patriarcas) las que constituyen el fundamento del culto, cuanto las revelaciones hechas al pueblo como tal, dentro de la jerarquía de los diferentes grupos de testigos. Sólo Moisés penetra en la nube y permanece en ella durante cuarenta días, trayendo a su regreso la ley de la alianza. Pero también sube al monte santo con Aarón, Nadab, Abihú y con los setenta ancianos de Israel, para adorar a Dios, contemplar su rostro y comer y beber ante él (Ex 24, 1-2.9-11), es decir, para celebrar el banquete cultual de la alianza. Y desde abajo, todo el pueblo ve la gloria de Yavhé bajo la forma de una llama voraz en la cima del monte (24,17). En el período de la instauración de la alianza Dios vive habitualmente entre los hijos de Israel y se hace visible en la nube y en la columna de fuego, y la obediencia a Dios se expresa en seguimientos y paradas visibles, según que la nube se alce sobre la tienda y dé la señal de partida, o permanezca quieta. De esta época no sobrevive la ardiente nostalgia por el Dios que ya no se manifiesta, sino el culto visible en el templo que se vive como la perfecta continuación de la visibilidad de Dios en medio del pueblo. Esta continuidad ha de entenderse

en sentido literal. La relación plenamente humana del hombre religioso veterotestamentario (tal como aparece en muchos salmos) con el Dios de la Alianza proviene, sin rupturas fundamentales, de la religión primitiva, con su presencia de Dios experimentada en los fenómenos de la naturaleza, en la historia de la estirpe y en el culto. Pero el estadio primivito sufre una profundización, que no se concibe como una «espiritualización» (al menos total) y está encaminada a la Palabra de Dios encarnada.

De este encuentro integral, sensible y espiritual, con Dios, la «ideología real» no ofrece una explicación satisfactoria, como tampoco la ofrece ninguna mística individual. Las leyes generales sobre la pureza e impureza cultuales hacen que la relación con Dios se refleje en la totalidad de la vida cotidiana del israelita, donde no es posible distinguir entre la esfera sacra y la profana, ya que todo —incluso la esfera del sexo, de la familia, de la enfermedad y de la muerte, del trato con los miembros del pueblo y con los extranjeros— está afectado y regulado por la santidad del Dios de la Alianza. Este hecho es imposible explicarlo con los conceptos de *maná* y *tabú* que aparecen en la historia de las religiones (dan la base, pero no la cosa misma), ni puede considerarse sin más como la fase final de un legalismo puramente farisaico. La realidad viviente intermediaria, que se sitúa entre el principio y el fin, remite con irrepetible urgencia a la encarnación futura, cuando el hombre en su totalidad será asumido por Dios y convertido en ciudadano del reino de los cielos, y cuando dejará de tener sentido para él la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Todos los escritos de la Nueva Alianza atestiguarán esta sacralidad global de la existencia cristiana y lo harán de muy diferentes modos. La sacralidad que en la Antigua Alianza penetra la vida cotidiana se apoya enteramente en la gracia y en el don divinos. Por muchas analogías que de esta legislación sacerdotal existan fuera de Israel (pertenecen al patrimonio categorial de la existencia histórica y social), la legislación israelita está toda ella bajo el signo del Dios que dispone, juzga y perdona soberanamente, del Dios que no tiene par y a partir del cual (y sólo a partir de él) es comprensible la figura de Jesucristo. Lo que Cristo criticará de la relación con Dios propia del Antiguo Testamento no es su carácter «palpable», sino su abuso mágico-moralista del Dios que se pone en manos del pecador en la alianza con Israel. Y su crítica será sostenida por la acción con que de un modo verdadera e insuperablemente corporal se entrega Dios a merced de los pecadores y del poder de las tinieblas, y la garantiza con la sustancia de su cuerpo, la aspersión con la sangre de la alianza y el banquete ritual concomitante.

A ésto hay que añadir otra reflexión. El Antiguo Testamento

es un tiempo de revelación. No sólo devienen canónicamente normativos los libros que relatan las experiencias de la revelación del pueblo de Israel, sino también y sobre todo su contenido. Por eso las grandes teofanías dispensadas a individuos como Elías y los profetas de la Escritura no constituyen revelaciones privadas, sino obligatorias para Israel y para la Iglesia, al igual que la ley y la palabra de Dios comunicada por los profetas. Por dramáticas que hayan podido ser las luchas de algunos profetas contra la incredulidad y la obstinación del pueblo y por mucho que se haya puesto en tela de juicio durante sus vidas la legitimidad de sus experiencias de Dios, éstas hubieron de ser consideradas, una vez demostrada su autenticidad, como universalmente vinculantes. Los grandes videntes del Antiguo Testamento fueron testigos oculares del Dios visto, oído y tocado de un modo similar a como lo han sido los apóstoles en la Nueva Alianza. Y, puesto que el Antiguo Testamento no fue un período de revelación cerrado en sí mismo, pues siempre podía ser elegido alguien del pueblo para desempeñar la función de testigo ocular, la capacidad de ver al Dios vivo fue siempre en Israel fundamentalmente actual y en principio podía tenerla cualquier miembro del pueblo: el interlocutor de Dios en la Alianza era el pueblo en su totalidad, y los individuos que pudieron ver y oír a Dios de un modo patente eran representantes del pueblo. La experiencia arquetípica de Israel, que funda la canonicidad de los escritos veterotestamentarios también para la Iglesia, es, justamente por eso, insuperable en su conjunto, aunque en comparación con la experiencia divina de la Nueva Alianza tenga «únicamente» un carácter simbólico.

Esto significa dos cosas. En primer lugar, las grandes visiones sensibles de los profetas podían y debían ser consideradas por el pueblo como experiencias propias. Estas irrupciones singulares en la realidad supramundana no estaban, en último extremo, en oposición con las experiencias cotidianas habituales de Dios hechas por el pueblo a través de la ley y del ciclo litúrgico. El hecho de que fuesen experiencias de algunos individuos sólo tenía como finalidad manifestar su carácter proléptico y preparar paulatinamente a la comprensión de la profecía tantas veces repetida: «Toda carne verá a Dios»[25]. Todas las experiencias de Dios realizadas por Israel, muy diferentes entre sí, adquieren unidad a través de la venida de Dios: «El futuro determina el presente. El Dios venidero viene anunciado y adorado como el Dios ya venido. Dios, que se manifestará y será contemplado, hace ya ahora a los ojos del hombre obras

[25] Los textos en MB, 68 s.

que muestran su poder y su voluntad, su gloria y su gracia». La presente experiencia divina de Israel es la anticipación de la venidera[26]. En último extremo, la prohibición de las imágenes y la conciencia cada vez más aguda de la invisibilidad esencial de Dios sirven para mantener abierta esta dimensión escatológica.

En segundo lugar, las grandes experiencias arquetípicas de Dios, que en su estructura son una cristología anticipada, no pueden considerarse, pese a su carácter proléptico, como un simple «estadio inferior» de la experiencia cristiana. Es precisamente su carácter sensible, su simbolismo celeste, lo que resulta insuperable desde una perspectiva neotestamentaria. De ello tuvo clara conciencia el vidente del Apocalipsis. Sus visiones se diferencian de las de Ezequiel y Daniel por ser «revelación de Jesucristo, que Dios le ha dado a conocer para intruir a sus siervos (los profetas de la Iglesia primitiva)» (Ap 1,1), y esta revelación es la recapitulación de todas las experiencias sensibles veterotestamentarias de Dios, la recolección de la cosecha vetero y neotestamentaria en el término final de la revelación cristiana. Los símbolos e imágenes del Apocalípsis, que se refieren a la historia universal, no son superables por ninguna experiencia de Dios en el presente eón, por sublime que sea; y en el nuevo eón de la resurrección, de los nuevos cielos y de la nueva tierra, no quedarán detrás de nosotros, ya que los contemplaremos eternamente en su eterna plenitud. Por eso el profeta del Apocalipsis coloca también en el mismo plano, ante el trono de Dios, el Antiguo y el Nuevo Testamento: no jerarquiza más a los veinticuatro (dos veces doce) ancianos, ni tampoco a los dos testigos, ni siquiera a los nombres de las doce tribus y de los doce apóstoles sobre las puertas y la piedra angular de la Jerusalén celeste.

La solidaridad en la experiencia de Dios entre los videntes privilegiados y el pueblo común, que forma parte de la estructura arquetípica de su experiencia de Dios, no deja, pues, de tener consecuencias para la experiencia eclesial de Dios en la Nueva Alianza. Desde el punto de vista de la canonicidad (arquetipicidad), esta estructura no puede reproducirse ya en la Iglesia. En el Nuevo Testamento existen más bien revelaciones privadas, que en cuanto tales no son canónicas, en el sentido de ser vinculantes para toda la Iglesia. A esto se añade que en la Antigua Alianza no existía ninguna institución magisterial infalible, precisamente porque la revelación histórica estaba todavía en devenir y no podía ser juzgada de un modo global por nadie. Es lógico, pues, que, en

---

[26] *Ib*, 69.

la Iglesia, las revelaciones privadas estén sometidas al dictamen de la autoridad magisterial y pastoral; pero no hay que olvidar que la jerarquía es continuadora de los apóstoles en sus atribuciones oficiales, no en su testimonio ocular arquetípico, que puede realizarse a través de una imitación, pero sólo por la Iglesia entera. Así, como era de esperar, se conserva algo de la estructura arquetípica del Antiguo Testamento.

La experiencia veterotestamentaria de Dios tiene a sus espaldas el mito y delante la encarnación de Dios. Deja tras de sí la relación estético-intramundana entre «fondo y forma» y se mueve hacia la forma definitiva de la estética teológica. El tránsito es un proceso difícil y complejo, donde elementos que pueden inducir continuamente a equívoco han de ser trocados por contra-elementos, los cuales, a su vez, tampoco pueden ser definitivos. La época mesiánica viene descrita (y con razón) en términos sensibles, pues será la encarnación de la Palabra de Dios y la resurrección de toda carne. Pero entretanto, la representación de este carácter sensible ha de depurarse y habrá que despertar un sentido capaz de percibir la inmaterialidad de Dios. Mientras que el himno al Sol de Amenofis IV permanece enteramente en el ámbito de lo mítico y ensalza a Ra como la manifestación directa del dios, el Salmo 19 ha aprendido a dar el salto desde la gloria de Dios en los astros a su gloria en la ley, que es un sol espiritual y exige al hombre entero una experiencia de diversa índole. El gran Cántico de alabanza a la ley (Sal 119) muestra hasta qué punto se ha extendido esta idea: la revelación y presencia de Dios en su palabra y en su mandamiento tiene una concreción que se apodera no sólo de la fe y de la inteligencia del hombre, sino también de sus sentidos, que ven, oyen, tocan, gustan y saborean la Palabra. No estamos ya lejos del Cantar de los Cantares, de su eros que, ascendiendo y espiritualizándose, se encuentra con la fe de la alianza que desciende y se corporaliza.

5. *Experiencia mariana de Dios*

En la encrucijada de todos los caminos que van del Antiguo al Nuevo Testamento se sitúa la experiencia mariana de Dios, tan rica y al mismo tiempo tan misteriosa, que apenas puede describirse; y tan importante, que aparece siempre como el trasfondo de lo que se manifiesta. En María Sión se transforma en la Iglesia, el Verbo se hace carne, la cabeza se une al cuerpo. Ella es el lugar de la fecundidad sobreabundante.

La encarnación del Verbo acontece en la fe de la Virgen. Esta no se apoya propiamente en la aparición del ángel, sino en su palabra, que es palabra de Dios. El futuro que aparece en la salutación del ángel es la promesa hecha a Israel, la virginidad de María es la fe de Sión. El relámpago del milagro no tiene correspondencia alguna en la experiencia humana. Esta comienza después y es como su eco temporal. Comienza con el sentido ciego del tacto, con la sensación corpórea de una presencia, *αἴσθησις παρουσίας τινος* (Gregorio de Nisa, Diadoco) —el tacto como sentido fundamental, infalible— para crecer dentro de su propia esfera hasta ampliarse y convertirse a través del nacimiento de Jesús en experiencia de la vista y del oído. El desdoblamiento de la única conciencia natural del propio cuerpo en el estadio en el que la conciencia materna engloba todavía a ambos cuerpos, es como una imitación del misterio trinitario dentro de la economía; pero es asimismo como una imitación (la primera, la más estrecha) del misterio de las dos naturalezas presentes en la única persona de Cristo. La madre todavía es ella misma y el niño. Y su sentir al niño implica completamente que es sentida por el niño de la misma manera que el ver-a-Dios del creyente presupone el ser-visto-por-Dios. En la simple experiencia de la maternidad, que toma en María una función arquetípica de la fe, devienen problemáticas toda autoconciencia y toda autoexperiencia cerradas en sí mismas. La experiencia de la maternidad ha de abrirse a través de la fe a una experiencia que englobe al sujeto y a lo otro; es decir, a uno mismo y a la Palabra de Dios que germina y en un primer momento parece crecer en el sujeto hasta que el crecimiento mismo evidencia que las cosas ocurren a la inversa, y que el yo, el sujeto, es quien está contenido y crece en la palabra de Dios.

En este camino de crecimiento e inversión no se da ruptura alguna, pues desde la primera fase todo era función de la fe, que es presencia en el hombre de la Palabra todopoderosa de Dios, aunque todavía no se percibían sus verdaderas dimensiones. Esta in-sensibilidad primera no es una culpa que haya que expiar paulatinamente; forma parte de la naturaleza, que en su propia diferencia respecto a Dios es buena y está destinada a experimentar la bondad divina en la paciencia del devenir. La experiencia del tú, primero, interhumana y, luego, humano-divina se eleva desde el ámbito corpóreo-sensible al espíritu, pero la raíz de esta elevación es una relación espiritual originaria (hombre-mujer en el matrimonio, sí de la virgen a Dios en la virginidad). Entre la raíz espiritual y el proceso físico incipiente se sitúa el relámpago del milagro de la concepción por obra del Espíritu Santo (en el plano natural, la infusión del alma inmortal en el acto generador de los padres; en el plano sobrenatu-

ral, la encarnación del Verbo en el seno de la Virgen). La obra del Espíritu Santo (que cubre con su sombra a María) está más allá de lo físico y de lo personal, de lo corporal y de lo espiritual; así los misterios del cuerpo místico, que son ante todo misterios del Espíritu Santo, engendrados en el seno de la Iglesia virginal, comienzan con la concepción de la Virgen por obra del Espíritu.

En otros términos, la relación entre la experiencia de María con la de la Iglesia y la del individuo dentro de la Iglesia nos plantea un problema nuevo por la conexión física que hay entre madre y niño. La relación platónica entre un arquetipo (en el mundo de las ideas) y una imagen claramente diferenciable de él deviene problemática. La experiencia arquetípica se transforma insensiblemente en derivada. En primer lugar, porque la fe de María, fundamento de su experiencia de la maternidad, es la misma que la fe de Abrahán y la fe de todos los cristianos. En segundo lugar, porque María, llevando en sí y engendrando al Hijo, cabeza de la Iglesia, lleva en sí y engendra a los cristianos con su fe y su experiencia de fe de un modo físico, por así decirlo. El arquetipo mismo tiene forma materna y acoge bajo su «manto protector» a sus imitadores futuros. La dimensión proléptica de toda la experiencia veterotestamentaria divina alcanza aquí su punto culminante. La experiencia físico-personal que María tiene del Niño, que es su Dios y su redentor, está abierta sin reservas a la cristianidad. Toda ella es de antemano (y de un modo cada vez más marcado) experiencia para los otros, para todos, experiencia expropiada en favor de todos los hombres, una experiencia que no se refiere únicamente a la pérdida del Niño (desde los doce años hasta el momento de la Pasión y la fundación de la Iglesia, pasando por el período de su vida pública), sino a la progresiva desaparición de la experiencia misma, como si la Madre hubiese de renunciar gradualmente a toda vida personal en favor de la Iglesia, para, al final, quedarse (cual árbol despojado) con la desnuda fe («¡He ahí a tu hijo!»). Todo matiz íntimo y personal le es sustraído poco a poco en beneficio de la Iglesia y de los cristianos, a los cuales les es otorgado junto con la gracia de Cristo, que es divino-humana, y, por consiguiente, está llena de experiencia humana de Dios en Cristo.

Por lo tanto, desde una perspectiva eclesial no hay que asombrarse de que los creyentes posean a través de María experiencias que no han hecho personalmente, sino que les han sido comunicadas de un modo gratuito. Si ésto es válido para todos los bautizados, lo es de un modo especial para los que a imitación de la Madre del Señor ponen su vida a disposición exclusiva de la Palabra de Dios. La experiencia de Dios he-

cha por María tiene como fundamento su virginidad, su disponibilidad exclusiva para Dios en cuerpo y alma. Por consiguiente, se trata de una experiencia de Dios basada en un despojo previo de la experiencia humana fundamental. Si éste es el fundamento, también ha de ser la condición para la participación de la experiencia mariana en la Iglesia. Nos situamos aquí por encima del plano de los criterios psicológicos: el cristiano no será juzgado en su experiencia cristiana de acuerdo con lo que ha sufrido y soportado, sino (más allá de ello) de acuerdo con el espacio que ha otorgado en sí a las experiencias arquetípicas, entre las cuales ocupa un puesto importante la experiencia de la maternidad de María.

Toda la experiencia mariana está en función de la cristología y, por consiguiente, de la eclesiología. Pero ésto muestra precisamente con toda claridad que la dimensión funcional de la revelación no suprime ni constituye una amenaza a lo personal, sino que, al contrario, lo lleva a su plenitud. Una madre humana, con todos sus sentimientos y experiencias, alegrías y, sobre todo, sufrimientos, es el instrumento utilizado por Dios para servir de punto de apoyo al misterio del Dios encarnado y del redentor del mundo. De aquí que todo lo que constituye su fe se encarne en su maternidad natural y, al mismo tiempo, gratuita, y esté irrigado por la sangre de la experiencia humana, que llega hasta la profundidad última del cuerpo, hasta las entrañas. El testimonio ocular apostólico, que es viril, no puede alcanzar esta profundidad. Más aún, comienza mucho más tarde, cuando Cristo es ya un hombre adulto. La experiencia de la Iglesia como esposa de Cristo, más aún, como madre de Cristo siempre nueva (Mt 12,50), ha de ir más lejos, hasta los albores misteriosos de la encarnación. Pero, puesto que María es una madre humana, las experiencias de la Iglesia no tienen por qué tener nada de extravagante: le son dadas de un modo absolutamente natural.

El trasfondo físico de la solidaridad espiritual de la Iglesia, que no sólo emana de la eucaristía, sino también de la unidad física entre Madre e Hijo, refuerza un rasgo observado ya en la Antigua Alianza. La experiencia de un miembro puede considerarse propia de todos, con Moisés, todo el pueblo estaba presente en la nube; por Sansón, Gedeón y Samuel, todo el pueblo es confirmado en su fe; en Job y en el Siervo de Dios, el pueblo todo reconoce sus propios sufrimientos en la fe. De alguna manera es como si cada uno, en lo mejor de sí mismo, fuese Job o el *Ebed*, o el cantor de este o aquel salmo, que expresa su propia experiencia de fe. Desde que María pone el fundamento para la Iglesia, esta solidaridad de la experiencia se vuelve todavía más estrecha. Ahora es casi indiferente quién se ha hecho merecedor de una experiencia arque-

típica. Ciertamente, será un privilegiado, pero por eso mismo pertenecerá más profundamente a la comunidad y a cada uno de sus miembros. El expolio y la utilización de los santos en la Iglesia es una costumbre católica muy extendida. Se trata de un comunismo místico, pero basado en que algunos individuos reciben cosas escatimadas a los demás. La «comunión de los santos» no se edificará ni se fomentará con una nivelación de los privilegios como hizo el protestantismo con María, mientras conservaba y, a veces, acentuaba los privilegios apostólicos, sino mediante las misiones, que sólo con su distinción e interconexión recíproca dan el resultado de la unidad cualitativa y orgánica de la Iglesia.

La experiencia de la maternidad mariana en la carne, que es una experiencia de fe, permanece en cuanto tal irrepetible y, por consiguiente, es un misterio inimitable de la gracia. No obstante, esta irrepetibilidad está abierta a todos. Abierta desde dentro, desde el seno de la Iglesia, desde el punto en que la gracia de Cristo no irradia sin pasar por la experiencia del seno; y desde fuera, ya que esta experiencia mariana se condensa en una figura visible. En la figura de la madre, tal como ha sido formada por Dios en su destino de fe, los que tienen ojos para ver pueden contemplar el misterio de la experiencia. Esta visibilidad (que da ocasión a la variedad de representaciones de María) forma parte también del carácter arquetípico de la experiencia mariana, justamente porque María forma grupo inseparable con el Hijo que adoptaría ante todo el mundo una forma perceptible a los ojos de la fe.

6. *El testimonio ocular de los apóstoles*

Los apóstoles son los fundadores de la Iglesia, oficialmente escogidos y llamados por el Señor. Su función primordial es ser testigos oculares. Están insertos en una comunidad de vida con el Mesías, a través de la cual tienen una relación humana global (sensible y espiritual) con este hombre, que es «Dios entre nosotros». Ellos son «los que están con él» (Mc 5,40; cf. 2,26; 14,67 s; 16,10; Mt 16,51, etc.), «los que van con él» (Hch 1,6.21), los que «están en torno a él» (Lc 22,49 s). Lo son y lo serán cada vez más a lo largo de la vida de Jesús. Constituyen la célula primordial de la comunión de Dios con el hombre, antes prometida y ahora realiza. Todos los que a continuación quieran tener esta comunión con Dios deberán unirse a esta célula primordial (1 Jn 1,3). En contraste con otros muchos que se aproximan al Señor y se marchan o permanecen un tiempo junto a él y luego le abandonan, o bien viven en su círculo

más amplio sin una especial vocación, los Apóstoles forman una comunidad vitalicia, una comunidad bien delimitada, conscientemente establecida y mantenida por Jesús y construida sobre la renuncia definitiva a todo lo demás. Se trata de una agrupación formada y estructurada, aunque no de un ensamblaje mantenido desde arriba de un modo mágico y forzado, ya que el «hijo de la perdición» dejará de formar parte de esta comunidad. O más bien se trata de la realización de la alianza entre Dios y el hombre, pues hasta tal punto domina la forma que el vacío de Judas no será llenado ni siquiera por el que fue llamado por el Señor, en el sentido más estricto del vocablo, es decir, por Pablo, sino por uno explícitamente elegido por el Espíritu Santo para completar la forma numérica.

El testimonio ocular tiene, en efecto, en cuanto tal una forma fundamental. Por el contacto con el Señor en la vida pública, en la Pasión y en la muerte, tiene una experiencia de Dios realista, humana y comunitaria, que continúa y lleva a plenitud la Antigua Alianza y su promesa de un Dios-con-nosotros. Pero esta fase termina con la muerte de Jesús. Los sentidos de los apóstoles, acostumbrados a su existencia, caen en el vacío. Ya no tienen nada que ver, oír, tocar. Toda la experiencia humana de los apóstoles acaba en el *triduum mortis*, para comenzar con la resurrección de Cristo otra que no tiene una continuidad perceptible con la anterior, porque la distancia de una a otra sólo es conocida y mensurable por Dios. En la nueva experiencia viven con una sensibilidad nueva el contacto con el Señor durante los cuarenta días que siguen a la resurrección. Ciertamente, el testimonio ocular de los apóstoles extrae toda su fuerza de esta última fase. De lo contrario apenas podrían dar testimonio de algo más que de un hombre extraordinario poseedor de dotes proféticas y taumatúrgicas. Pero esta fuerza no procede únicamente del testimonio de la resurrección, sino también de que el hombre que se les aparece es *el mismo* con el que anteriormente habían tenido amplio contacto y al que habían visto padecer y morir. Su ver, oír, tocar, observar cómo come y palpar sus llagas adquire su plena envergadura a partir de este supuesto.

El modo cómo los Apóstoles, israelitas creyentes, trataron con el Señor, era fundamentalmente veterotestamentario. Es la Antigua Alianza que vive la consumación de Israel (Lc 2,30-32). Los que lo viven con todos sus sentidos son bienaventurados (12,16-17), porque se trata de ver, oír y tocar en la crisis característica de la Antigua Alianza. Hay ojos para ver que, sin embargo, no ven, oídos para oír que, sin embargo, no oyen. Con un milagro cura el Señor de la ceguera, de la sordera, del mutismo, del encorvamiento a tierra y eleva a la percepción de la gloria de

Israel. En un primer momento, los discípulos son ciegos y obstinados como el pueblo, no entienden nada, tienen poca fe, les falta el coraje necesario para creer, están ansiosos de prodigios, son ambiciosos y, en suma, dignos representantes de su estirpe. La forma de la palabra también es exteriormente adecuada a la situación: una parábola («No les hablaba sino en parábolas», Mt 13, 34), que habían de oírla y entenderla el pueblo y los discípulos, pero no la comprenden. Su sentido se aclarará más tarde a través del milagro de la gracia apostólica: el Espíritu Santo objetivo de la Nueva Alianza en el Espíritu Santo subjetivamente prometido a los apóstoles. También aquí se consuma la forma veterotestamentaria de la palabra: palabra de escándalo y de juicio dirigida a la muchedumbre (tal era la promesa, y palabra esotérica dirigida a unos pocos, a los que forman el «resto» y se convierten así en «señales selladas en Israel» (Is 8, 16-18). El sello lo rasga el Resucitado, que libera la comprensión auténtica de las parábolas sensibles de la fase profético-didáctica y del misterio sensible de la Pasión y de la muerte. Hasta su muerte, sólo Jesús tiene el Espíritu, sólo él es el «Dios-con-nosotros», a pesar de que los apóstoles captan algo de la realidad en el relámpago de la gracia (Mt 16,17). Sólo cuando resucitado sopla sobre ellos, les comunica su Espíritu y les desvela el sentido de la Escritura y de su destino terreno, entienden lo que han visto, oído y tocado y pueden dar testimonio.

Contemplada retrospectivamente, la vida terrena en común sólo puede aparecer como luz crepuscular: entendieron lo que podía entender la fe veterotestamentaria, que no había pasado por la crucifixión y la sepultura. Y ¿cómo habrían podido comprender lo que sólo podía comprenderse a través de la muerte y la resurrección? Pedro oye: «Lo que yo hago, tú no lo sabes ahora; lo sabrás después». Y las palabras «¿Entendéis lo que he hecho con vosotros?», van dirigidas a todos. Por otra parte, cuando Jesús dice lo de «desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que yo soy», no sólo se refiere a la traición, sino también a la institución de la eucaristía y al lavatorio de los pies, actos evidentemente ligados entre sí. Tales anticipaciones y alusiones retrospectivas son frecuentes en el evangelio (Jn 2, 22; 7,39; 14,29; 16,4) y muestran que el testigo ocular es permeable a una analogía esencial para la credibilidad. Los Apóstoles viven cosas que deben aceptar en su desnuda realidad y cuyo significado sólo se les aclarará posteriormente. La vivencia y la comprensión sólo se fundirán más tarde en una imagen global convincente. Los apóstoles sólo pudieron descubrir al fin y asumir en su propio testimonio las analogías entre la Antigua y la Nueva Alianza. Su fe comenzó por la materialidad y exterioridad de las cosas

y fue interiorizándose, mientras que la fe y la experiencia de la fe de María comenzó en la intimidad y paulatinamente adquirió forma externa.

La dificultad que el trato con el Señor plantea a los apóstoles no radica en la experiencia sensible, sino en la fe, que debe ser proporcionada a *este* objeto y completamente capaz de percibirlo. Tienen sentidos, pero no todavía espirituales y, por lo mismo, son un arquetipo permanente de la Iglesia apostólica y de la *fides ex auditu*, que implica sin duda el *auditus*, pero con frecuencia se detiene en él y no va más allá. Entonces mucho depende de estar siquiera presente en la pura exterioridad, en «buena voluntad» que el Señor interpreta con benevolencia; «Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas» (Lc 22,28). En estos πειρασμοί de Cristo, los Apóstoles adquieren una primera experiencia (πεῖρα) de fe todavía completamente humana que es estar-con-él. Esta experiencia deviene cristiana cuando en la Pasión muere el pastor, se dispersa el rebaño (Mt 26,31) y se desenmascara la comunidad presuntamente cristiana, que en realidad es puramente humana. Muerto el pastor, las ovejas parecen propiamente lobos feroces, pero tras la prueba (πειρασμός) son nueva y definitivamente reunidas. Los testigos oculares debían dar testimonio también y sobre todo de este hecho y de esa experiencia: Pedro, de su traición; los demás, de su huida y de haber renegado de Jesús; y el mismo Juan, de su sueño en el momento de la prueba decisiva.

La analogía entre el testimonio pre-pascual y el post-pascual (al igual que la analogía entre la Antigua Alianza y la Nueva) significa un paso decisivo adelante: dejar tras de sí lo antiguo, que servía de base, para instalarse en lo nuevo. De este *pro-greso*, el testigo ocular es *Pablo*, que se ve obligado a defender enérgicamente contra los privilegios de los primeros Apóstoles no sólo su testimonio ocular en cuanto tal sino la función misma del testimonio ocular en general. El que no tenga en cuenta la analogía de este testimonio se aferrará exclusivamente al testimonio de los Apóstoles y considerará secundaria la legitimación de Pablo como testigo ocular junto a los otros e incluso la tendrá por dudosa[27], aunque está bajo la protección de la inspiración de la Escritura y, por lo tanto, es incontestable. Esto es de una enorme relevancia teológica. En efecto, el testimonio paulino de la resurrección prescinde de

[27] Así P. Gächter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck-Viena-Munich 1958, cap. 9: «Límites del apostolado de Pablo» (pp. 338-450), donde no faltan enormidades teológicas. Para Gächter, Pablo no dio la demostración de su apostolado.

la «analogía» entre el testimonio de la existencia terrena y el de la resurrección. Pablo *sólo* es testigo de la resurrección de Jesús. La confirmación de su identidad con Aquel que vivió y padeció radica para Pablo en la vitalidad demostrada por el *Kyrios*. Puesto que es el Hombre Nuevo, es también el antiguo. Esto es lo válido para Pablo y es testigo ocular de ello, pero no es válido sin más para los otros. Para Pablo, la única legitimación es su propia conversión de la Alianza Antigua y del hombre viejo a la Nueva Alianza y al Hombre Nuevo, su *conversio morum*, su mostrarse en todo como siervo de Dios (2 Co 6,4), su existencia convertida en incontestable reflejo de la imagen de Cristo. Pablo demuestra haber visto por el hecho esencial de que se ha dejado ver y ha sido visto. Se abandona al ver, al oír, al tocar, porque en él la gracia de Dios ha formado a Cristo, que es de carne y hueso y no un simple espectro. La analogía que pasa a través del testimonio de Pedro y de los demás apóstoles pasa también a través de Pablo, y ésto no puede ser obra suya, pues él mismo es obra de la gracia del Resucitado.

Así, la experiencia arquetípica de Pablo está a horcajadas de la era apostólica y del tiempo de la Iglesia. Lucha por pertenecer a la era apostólica y el Señor le garantiza esta pertenencia. Sin embargo, su experiencia de Cristo comporta rasgos esenciales del tiempo de la Iglesia: la revelación privada y su confirmación por la santidad pastoral. Pablo vive el carácter de transición de su experiencia a lo largo de la época de los Hechos de los Apóstoles, que representan la historia arquetípica de la Iglesia, porque, sin duda, describen el espacio vital de los primitivos testigos oculares de Cristo. La teología protestante lo subraya bien y considera el relato de los Hechos como un período arquetípico, pero lo cierra en sí y lo absolutiza[28], cuando en realidad Pablo domina de un modo central el acontecer de los Hechos, desbordándolo. La historia narrada en los Hechos es arquetípica, pero es algo más que el espacio vital de los primitivos testigos. Es el ámbito privilegiado del Espíritu Santo, hecho visible, audible, palpable: la expansión del estallido de Pentecostés. Pablo es testigo del *Kyrios*, que es Espíritu (2 Co 3,16-17), y junto a las pruebas petrino-jacobeas tradicionales, aduce la «prueba (o manifestación) del Espíritu y del poder» (1 Co 2,4), y la desarrolla, marcando así un elemento estructural de la historia futura de la Iglesia, una forma ejemplar modelada sobre la demostración que el Cristo joánico da de la verdad de sus afirmaciones[29].

---

28 Por ej., Markus Barth, *o.c.*, pp. 136-138.

29 Véase al respecto la segunda parte de este volumen.

La fuerza demostrativa de esta prueba radica en la estructura trinitaria de la gracia. A través de la existencia y doctrina de Pablo queda demostrado que, allende la experiencia terrena de Cristo, hay otra experiencia pneumática de él, que no lo «espiritualiza» en el sentido humano del vocablo, sino que más bien lo muestra como al que ha resucitado de un modo auténticamente corporal. El nombre que Pablo da a su experiencia significa libertad, pero libertad como él la entiende, de la única manera correctamente inteligible desde la estructura trinitaria de la gracia. Es el espacio íntimo e inconmensurable del Dios que se abre (2 Co 2,11), no sólo objetivamente a través de la muerte y de la resurrección con Cristo, sino también subjetivamente, pues el Espíritu nos ha sido otorgado «para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido» (1 Co 2,12), que el hombre «sárkico» no comprende y rechaza como locura, ya que sólo pueden ser entendidos mediante el Espíritu. Contra la amenaza del entusiasmo exagerado que parece cernerse sobre este pasaje, Pablo se defiende haciendo notar que el Espíritu que «mueve» (Rm 8,14) a los hijos de Dios, sólo los mueve de acuerdo con la ley y con el mandamiento de Cristo, de su amor abnegado y olvidado de sí mismo. En este amor, el «Espíritu» se muestra (a la vez y de un modo inseparable) como procedente de Cristo y enviado por él, y como el Hijo resucitado que se revela a sí mismo como *Kyrios* en este Espíritu. De este modo, el cristianismo no aparece ya como una religión ligada al tiempo y al espacio, sino como la religión de la libertad del Dios mismo, donde la manifestación de Dios en Cristo no se volatiliza sino que se espiritualiza. Esta es una verdad tan sólida que no impide a Pablo identificar al Jesús encarnado y crucificado con el *Kyrios*, ni le impide tampoco aceptar y trasmitir la tradición de los Doce, por ejemplo, en lo que respecta a los sacramentos; pero no en el plano de la historicidad carnal, limitada al tiempo y al espacio, sino dentro de una nueva dimensión abierta por la resurrección y la ascensión. Si la experiencia de los Doce va de abajo a arriba, de la «carne» al «espíritu», la de Pablo sigue el camino inverso: es el Espíritu el que, como Espíritu del amor, edifica el cuerpo espiritual del Señor, la Iglesia, de un modo conforme a su misión. La demostración cristiana es lo suficientemente real para hacer volver a todo espiritualismo errático al orden de Cristo, para reportar la gracia que sopla donde quiere a la forma de los carismas distribuidos por el Señor exaltado a la gloria, y por el Espíritu, que da a cada uno lo que le corresponde: finitud que emana de la infinitud.

Pablo era demasiado consciente de la peculiaridad de su experiencia arquetípica de Cristo para no considerar su continuación en la Igle-

sia como un modelo permanente. Lo que le distingue de la experiencia de los primeros apóstoles, la dimensión mística, continuará en la Iglesia en grado menor y fundará a su vez algo así como una tipología ejemplar.

7. *La Iglesia y el cristiano*

La cuestión, ¿en qué sentido puede atribuirse a la Iglesia en cuanto tal una experiencia que para el cristiano resulte arquetípica?, está en íntima conexión con otra en la que no podemos entrar ahora y que reza: ¿en qué sentido se puede entender la Iglesia como sujeto?[30]. Dado que el sujeto no puede existir fuera de los creyentes que la forman o yuxtapuesto a ellos, sólo queda explicar su unidad quasi-personal a partir del carácter sobrenatural del Espíritu de Cristo y de Dios (que une a los individuos sobreelevándolos interiormente), en la medida en que el Espíritu se derrama creadoramente sobre la criatura desde la Pasión y Resurrección generadora de Cristo. Pero, para nosotros, este fundamento de la unidad de la Iglesia sólo deviene concreto en sus miembros, y, dado que algunos de estos miembros poseen experiencias arquetípicas, que entregan al tesoro común de la *communio sanctorum* para que redunden en beneficio de todos, nada se opone a que atribuyamos a la Iglesia una experiencia semejante. Pero la experiencia arquetípica de cada uno de los miembros sólo es una participación privilegiada en la experiencia de Dios que posee Cristo y en la cual se apoya todo. En efecto, Cristo hace que la Iglesia entera participe de su experiencia, asociando directamente a sí a cada miembro de la Iglesia y mediando al mismo tiempo entre unos miembros y otros, para que todos se le incorporen. En todo obrar eclesial, Cristo es el único que obra. Sin embargo, otorga a los miembros de la Iglesia la capacidad de cooperar en su obra con los diferentes carismas (2 Co 2,9;4,1).

Por consiguiente, la cuestión capital es la siguiente: ¿cómo está dispuesta dentro de la Iglesia la experiencia cristiana arquetípica, para que los miembros que no han sido dignos de ella puedan, sin embargo, participar de ella? La cuestión expresa en la primera parte el carácter proléptico de toda experiencia arquetípica, mientras que en la segunda, junto con todas las demás experiencias cristianas bíblicas, prefigura la segunda venida del Señor. La pregunta planteada no admite una respuesta unívoca. Evoca más bien la pluralidad de estratos que componen la realidad

30 Cfr. *Wer ist die Kirche* en *Sponsa Verbi*, cit.

global de la Iglesia. Se pueden establecer al menos cuatro tipos de relaciones entre la experiencia bíblico-arquetípica y la experiencia cristiana corriente en la Iglesia, que, como es natural, se conpenentran íntimamente y se entrecruzan continuamente en su realidad global, pero a partir del Nuevo Testamento se presentan como vías diferentes y separadas entre sí. Por una parte, está el testimonio ocular de los Doce, cuya figura representativa es Pedro, incorporado en la tradición petrina de la Iglesia. Pero está también el testimonio ocular de Pablo (de tan peculiares características), cuya obra y cuyos escritos sobrepasan a los de todos los demás Apóstoles (1 Co 15,10) y que da lugar a otra corriente dentro de la tradición de la Iglesia. Existe el testimonio no menos peculiar del discípulo amado, basado en un ver, oír y tocar a Jesús que lleva a su plenitud la profecía veterotestamentaria y tiene expresa conciencia de ello, de tal manera que a través de ambas funciones da a la fe eclesial un matiz nuevo y singular. Por último, está la experiencia de la Madre, que se sitúa a un nivel más profundo, más próximo al centro. Esta experiencia se disuelve totalmente en la Iglesia entera y la fecunda.

Sólo cuando se contempla esta cuádruple tradición de la experiencia arquetípica en la Iglesia y se establecen sus aspectos diferenciales, es posible plantear la cuestión ulterior, implícita en ella, de la experiencia mística intraeclesial. También la Iglesia participa de los arquetipos bíblicos, dado que su esencia consiste en experimentar lo que los otros «se limitan a creer», pero su experiencia no posee la dignidad ni la autoridad de los arquetipos bíblicos, vetero y neotestamentarios, de donde toma su norma, a pesar de ser la expresión de las imprevisibles dispensaciones del libre y soberano Espíritu Santo de Cristo y de la Iglesia.

1. *Tradición petrina.* El testimonio ocular que los escritos de Pedro transmiten dentro de la Iglesia gira en torno a dos puntos centrales: el kerygma y su realización en la vida cristiana.

Pedro, próximo a su fin (2 P 1, 15), se preocupa celosamente de que sus sucesores conserven en la memoria su testimonio. El mismo es «testigo de los sufrimientos de Cristo y participante de su *doxa,* que ha de revelarse» (1 P 5, 1), y que contempló ya prolépticamente como «testigo ocular» en el Tabor, donde «oyó claramente» la voz del Padre, «bajada del cielo» (2 P 1, 17-18), y alusiva a su Hijo. Para él, esta luz ha absorbido la luz anterior de la profecía, que sólo era un palpar anticipado de lo venidero y lucía en función de la Iglesia (1 P 1, 11-12). En conexión con la visión del Tabor se hizo «aún más firme» tanto para los Apóstoles como para la Iglesia (2 P 1, 19; cfr. 3, 2), que la recibe juntamente con el kerygma apostólico. «Lo que os ha sido anunciado ahora

por los que os evangelizaron movidos del Espíritu Santo enviado del cielo», es la verdad a la que ha de atenerse la Iglesia, pues «los mismos ángeles desean contemplar estas cosas» (1 P 1, 12), que no pueden ser completadas o superadas por los ángeles, por ejemplo a través de una revelación, ya que llevan a plenitud la misma visión angélica (cfr. Ef 3, 10). Movido por el Espíritu, Pedro relata en el kerygma apostólico lo que ha visto. A través de la escucha obediente de esta verdad, la Iglesia participa de la visión y experiencia de Pedro.

La obediencia convierte a la comunidad en «grey» (1 P 5, 3) de los «presbíteros» y mediante ellos del «Supremo Pastor» (v. 4). Por eso están «consagrados mediante la obediencia a la verdad... de la palabra de Dios», que es el evangelio y que como «semilla incorruptible» ha de crecer en todos, vivida en la dulzura del amor fraterno (1 P 1, 22-25) y en la sumisión voluntaria incluso a la autoridad mundana. Realizando el kerygma, los cristianos harán suyo el destino de Cristo, su vida se transformará en un ministerio sacerdotal existencial (1 P 2, 5. 9) y harán visible a Cristo en el mundo (v. 12). El sacramento (del bautismo) que han recibido encierra ontológicamente la muerte y el descenso redentor de Cristo a los infiernos (1 P 3, 18-22; 4, 6). Realizar su contenido significa romper con el pecado y sufrir en la carne (4, 1-2). En Pedro, el arquetipo Cristo tiende a convertirse en ejemplo moral (1 P 2, 21). Para el creyente, la verdad está en la predicación de la jerarquía; su firme convicción (2 P 1, 12) lo lleva a sentirse extraño al mundo (1 P 1, 1; 1, 17; 2, 11) y a ser injustamente perseguido (1 P 2, 18 s; 3, 9. 13-17; 4, 12-19), pero a través de este destino «experimenta» su «unión» con Cristo y su «edificación» en él (1 P 2, 4-5). Todo esto es coherente y claro y se puede evidenciar a los demás (1 P 3, 15). Los cristianos han de «armarse del mismo pensamiento» (1 P 4, 1) con el que padeció Cristo, porque este pensamiento otorga la misma «esperanza» en la gloria, más aún, «el Espíritu de la gloria» reposa ya desde ahora, de un modo invisible e insensible, sobre los creyentes que sufren (1 P 4, 13-14). El «gustad cuán dulce es el Señor» mencionado a propósito de la conversión y del bautismo es una cita del Salmo 34, 9 y se refiere a la gracia de ser cristiano de la que hemos sido hechos partícipes.

Frente a la visión apostólica, la fe de la Iglesia aparece claramente como una no-visión: «A quien amáis sin haberlo visto, en quien ahora creéis sin verle» (1 P 1, 8). A causa de esta no-visión, promete al creyente un «gozo inefable y glorioso». Pero conforme al mandato del Señor, Pedro se esfuerza por ser un buen pastor y exhorta a la jerarquía a apacentar la grey con los mismos sentimientos que el supremo pastor,

Cristo, convirtiéndose en «ejemplo para el rebaño», es decir, en modelo configurador que hace visible al arquetipo. Por ello recibirán la corona de gloria que les ha sido prometida (1 P 5, 2-4). En la predicación deben «perfeccionar, confirmar, fortalecer y consolidar» al pueblo a partir de Dios (1 P 5, 10). Nos encontramos, pues, con la perspectiva de la tradición jerárquica (y su consecuente exclusivismo), que funda el testimonio ocular por el kerygma y el sacramento de la Iglesia, y por lo demás pone la actualidad del arquetipo Cristo en la realización moral del credo predicado. La Iglesia es, pues, la consumación del «pueblo santo» veterotestamentario, el «linaje escogido» y el «sacerdocio real» (Ex 19, 5 s; Is 43, 20-21). Sabe que antes «no era pueblo» y ha sido elegida para convertirse en «pueblo» (Os 1, 6-9; 2, 3. 25). En la tradición petrina, cierta carencia de profecía neotestamentaria viene compensada con elementos tomados de la apocalíptica judía (2 P, Jud.).

2. *Tradición paulina.* Mientras que el testimonio ocular petrino se transmite e inserta en la Iglesia en la horizontal del plano de la historia —la sucesión apostólica (desde Cesarea de Filipo) descansa en la continuidad horizontal—, el testimonio ocular paulino proviene verticalmente «del cielo» (Hch 22, 6; 26, 13) y su «evangelio» ha sido recibido directamente de Dios, sin mediación humana alguna, a través de una revelación (Ga 1, 11-12). Aunque Pablo intenta también establecer, aun llegando al sacrificio de sí mismo (Hch 21), la conexión con la tradición apostólica de los Doce y mantenerla por todos los medios, él ha sido puesto ante los demás Apóstoles sin haber sido elegido por ellos. Su irrupción vertical impide toda posibilidad de situar en la horizontal de la Iglesia el carisma que le ha sido reservado. Por una parte, la tradición paulina será una conservación de la visión paulina de la revelación, pero, por otra, será la irrupción vertical siempre nueva e imprevista de nuevos carismas en la historia de la Iglesia. En su tradición (discontinua) se sitúan los grandes carismas misioneros que repentinamente irrumpen en la Iglesia y la fecundan, las grandes conversiones (desde Agustín hasta Newman), las grandes visiones, que en sí mismas son «inefables» (2 Co 12, 4), pero, sin embargo, se derraman sobre la Iglesia en discursos inspirados por el Espíritu.

Para Pablo, la Iglesia en su totalidad tiene una extensión y una articulación verticales mucho más profundas que para Pedro. Para él, la cabeza está «arriba», desde donde la articula y ordena, desde donde «lo llena todo» y el cuerpo místico está «abajo» y crece hacia arriba, hacia Cristo, el hombre perfecto (Ef 4, 10. 13). Pero no se trata sólo de tender a lo alto, porque el cristiano está ya escondido con Cristo en los cielos

(Ef 2, 6; Col 3, 1-3), que se «manifestará» al fin de los tiempos. Nuestra madre es la «Jerusalén de arriba... nosotros no somos hijos de la esclava, sino de la libre» (Ga 4, 26). El que se aferra a la mera sucesión horizontal de la Antigua Alianza ha de observar toda la ley, está separado de Cristo y privado de la gracia (Ga 5, 3-4). Observar la ley partiendo desde abajo es imposible, pero el que posee el Espíritu de lo alto, el amor, «cumple la totalidad de la ley» (5, 14).

Si Pedro exhorta a sus sucesores a ser buenos pastores y a servir de ejemplo al rebaño, Pablo es consciente de ser un «espectáculo» para los ángeles y para los hombres. En su vida se puede ver en qué consiste el hombre de lo alto y cómo, crucificado con Cristo y muriendo diariamente con él, es para todos los que le contemplan la anticipación viviente de la promesa escatológica. Pablo no sólo muestra, sino que también derrama dentro de la Iglesia su visión y su certidumbre de la salvación, y de un modo irresistible arrastra a la comunidad con su alegría, con su *parresía,* su celo, su oración y su amor universal. Obra por contagio. Incluso cuando, desde una óptica petrina, le toca distinguir entre él y los otros, tiende a unir, adopta una actitud conciliadora, dice «nosotros» en lugar de «yo»[31]. Es la identidad otorgada y al mismo tiempo conquistada del apostolado oficial y de la santidad personal, la santidad *como* tarea que despersonaliza y eclesializa a la persona siendo luz de la Iglesia consumiéndose por todos. Y como todo es pura gracia, Pablo no tiene el menor motivo para pensar que el Espíritu no repita en la historia de la Iglesia misiones y experiencias arquetípicas como la suya: naturalmente, su signo de autenticidad será (más aún que en el caso de Pablo mismo) la sumisión a Pedro, pero procederán directamente de la «Jerusalén de arriba» y las harán sensibles a través del testimonio de la palabra y de la vida.

La Iglesia vertical paulina ha encontrado una primera interpretación en el «platonismo» de la *carta a los Hebreos:* «Que no os habéis allegado al monte Sinaí (cfr. Ga 4, 24)..., sino al monte Sión, a la *Civitas Dei viventis,* a la Jerusalén celestial, a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos» (Hb 12 18. 22-23). Desde allí resuena ahora la palabra de Dios, no ya como algo temporal, sino como definitivo y eterno. Por eso su aceptación ha de ser también definitiva (12, 25 s). La corrección educadora del «Padre de los espíritus» «a fin de hacernos partícipes de su santidad»

31 Cfr. *Ib.*

hay que soportarla hasta el final y, si no nos «sustraemos» a su gracia (12, 9-10. 15), seguiremos al nuevo sumo sacerdote, Jesús, «a través del velo de su carne» (10, 20), en la verdad que está más allá de las «sombras» (8, 5) y de los «símbolos del tiempo presente» (9, 9). Como se ve, para el autor de la carta a los Hebreos el velo de la carne de Cristo ya no oculta nada a diferencia del velo del Antiguo Testamento; y donde Cristo, «en virtud de su Espíritu eterno se ofreció inmaculado a Dios», allí, en una contemplación platónico-cristiana, se verá siempre lo celestial en el acontecimiento de la carne, y si «al presente no vemos aún que todo le está sometido, sí vemos al que Dios hizo poco menos que a los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte» (2, 8-9) y, por consiguiente, en la humillación y exaltación de Cristo, vemos la dimensión del acontecimiento de la redención, en el que nosotros mismos estamos comprendidos. Ciertamente, nosotros creemos (11, 1) y no vemos, pero al mismo tiempo comprendemos. La sombra temporal del Antiguo Testamento nos lleva al arquetipo escatológico definitivo.

Evidentemente, esta comprensión o gnosis es un imperativo ético permanente que nos apremia a seguir al arquetipo y correr tras él, pero consiste también en devenir adultos en la doctrina divina, en una exigencia de alimento sólido (pues ya no tiene sentido nutrirse de leche, alimento reservado a los niños), en una asimilación interna del kerygma (y no una mera escucha del mismo), en una «iluminación», en un «gustar (*γεύεσθαι*) el don del cielo», en «hacerse partícipes del santo Pneuma» y «gustar la belleza de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero» (6, 3-6). El principiante es todavía «inexperto» (*ἄπειρος*) en el recto discurso; en cambio, el que se ha vuelto perfecto posee una «capacidad de percepción ejercitada» (*αἰσθητήρια γεγυμνασμένα*) para discernir lo bello de lo feo (5, 13-14).

Estos «sentidos espirituales», a los que se remitirá Orígenes, son funciones de una fe que se ha vuelto capaz de ver y de saber y permite captar la forma de la revelación bíblica, tanto verticalmente (lo espiritual a través de lo sensible) como horizontalmente (la Nueva Alianza en la Antigua). Históricamente, esta transposición del paulinismo llegará a tener un enorme éxito. Sin embargo, la ha convertido, por así decirlo, en paulinismo para todos con olvido de los carismas especiales, reemplazados por una contemplación de la revelación accesible a todos, más aún, rigurosamente exigida a todo cristiano que quiera progresar. Al igual que en los demás escritos del Nuevo Testamento, dicha contemplación no aparece tampoco en éste como puramente estética. Impulsada por el celo del seguimiento fiel desemboca siempre en este seguimiento. Es contem-

plación en el apresurado camino que nos lleva al gran reposo sabático, con la conciencia explícita de su carácter proléptico (4, 1-10).

3. *Tradición joánica.* Se divide en dos, según que hablemos de las cartas o del Apocalipsis. Pero en la medida en que de ambas resulta una forma global, la conclusión joánica constituye algo así como una síntesis de los elementos petrinos y paulinos: la tradición terrena y la profético-celeste (junto con la visión contemplativa) confluyen en una sola corriente. Pero en Juan no existe ni la contraposición petrina entre los que predican (que han visto) y los oyentes (que no han visto), ni la oposición paulina entre el yo elegido, que imita a Cristo, y los demás que imitan a Pablo. En las cartas de Juan sólo aparece la admisión inmediata del «nosotros» interpelado, en la comunión contemplativa del «nosotros» que habla. Ciertamente, de este «nosotros» que habla se destaca el yo del apóstol, pero sólo para integrar a todos en el «nosotros» común de un modo más profundo. Cuando reprende o exhorta a los demás, Juan también se incluye a sí mismo en el «nosotros» interpelado («Si dijéramos que vivimos en comunión con él y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos según verdad», 1 Jn 1, 6).

A diferencia del autor de la carta a los Hebreos, que no es testigo ocular y parte de la contemplación de la fe, Juan toma como punto de partida la visión inmediata de Jesús firmemente conservada en la memoria; pero la visión inmediata de Juan no es puramente histórica, como la de Pedro, sino contemplativa, y, a partir de esta base, Juan deja que su visión se desborde sin mutaciones ni rupturas sobre la contemplación de la fe de aquellos que lo siguen. Para ello, Juan ni siquiera necesita de los «sentidos espirituales». La oposición entre sentidos corporales y espirituales le es impensable y superflua, ya que ha escuchado, visto y tocado con sus sentidos corporales al Verbo de vida. Desposeído totalmente de sí en el amor, dona sencillamente a la Iglesia su testimonio ocular, sin ver en ello ningún problema, y parte del simple supuesto de que en el amor todo es posible, incluso la identificación de ojos, oídos y manos ajenos con los propios. En esta *traditio,* Juan conserva de un modo singular toda su inaccesible dignidad apostólica: la elevación incomprensible de su amor lo separa de todos los demás y lo introduce en la esfera arquetípica.

A esta comunicación (estrechamente emparentada con la de María) se añade una segunda, de carácter profético-apocalíptico y radicalmente distinta de la primera. Es la visión no del pasado, sino «de las cosas que han de suceder pronto». Juan es «testimonio de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo sobre todo lo que él ha visto» (Ap 1, 2)

y se caracteriza expresamente como «profecía». Se dirige a la comunidad como vidente profético, no a partir del Cristo en cuyo nombre la saluda Pedro, ni a partir del Cristo que Pablo ha contemplado en el camino de Damasco, sino justamente a partir del Cristo del Apocalipsis, del dominador de los reyes de la tierra, que se dispone a venir sobre las nubes del cielo, junto con el Padre que se sienta en el trono y con los siete espíritus que están delante de él (1, 4-5. 7). Esta vez, Juan no aparece junto a los demás apóstoles primitivos, sino «con mis hermanos, los que tienen el testimonio de Jesús... Porque el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía» (19, 10). El ángel revelador es sólo «un consiervo tuyo, y de tus hermanos los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro» (22, 9).

El revelador es el ángel: enviado «por el Señor, Dios de los espíritus de los profetas» (22, 6), enviado «por Jesús, para testificaros (a vosotros los profetas) estas cosas sobre las iglesias» (22, 6), enviado por Jesucristo a su siervo Juan (1, 1). El mundo angélico intercalado como mediador de la revelación está de un modo misterioso contenido en ella. Juan ha de poner por escrito «el misterio de las siete estrellas que has visto en mi diestra, y los siete candeleros de oro. Las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, y los siete candeleros, las siete iglesias. Al ángel de la iglesia de Efeso escribe...» (1, 20-2, 1). Así pues, según el contexto, estos ángeles a los cuales ha de escribir Juan de acuerdo con un orden bien establecido, están en el cielo en las manos del Hijo del Hombre, tanto si se los considera como guías de las iglesias terrestres como si no. Y en el cielo no sólo están las cabezas de las siete comunidades (que son las iglesias), sino las comunidades mismas, los siete candelabros. En cuanto estrellas-ángeles «ven» sin duda a Dios; en cuanto candelabros están al menos ante su trono y son vistas por él.

La visión profética de Juan se distingue muy bien del éxtasis de Pablo, que, arrebatado de la tierra e inmerso en Dios, ve allí cosas inefables. También Juan es arrebatado en el Espíritu (1, 10), pero en el cielo vuelve a encontrar la realidad de la tierra, si bien contemplada desde la perspectiva celeste. Reencuentra en el cielo la realidad creyente de la tierra, y no sólo como una realidad vista, sino también como una realidad que ve. Lo que ve y es visto abiertamente en el cielo es lo continuamente anunciado como «inminente». Mucho de lo que Juan ve tiene realidad a la vez en el cielo y en la tierra y no ocurre simplemente en la tierra (observado y dirigido desde el cielo), sino también en el cielo. La afirmación dogmática de Gálatas y Hebreos, según la cual hemos entrado en una Iglesia no terrena, sino celeste, en la Iglesia del Dios vivo y

de sus ángeles, recibe en Juan una confirmación profético-visionaria. La παρρησία paulina, el poder estar y acercarse abiertamente a Dios, el «haber sido bendecido con toda bendición espiritual en los cielos... el haber sido elegido... para ser santo e inmaculado ante él» (Ef 1, 3-4), la existencia en cuanto «familiaridad» con Dios (Ef 2, 19), adquieren aquí una concreción misteriosa. Los ángeles y los candelabros de las comunidades son la porción de la Iglesia terrestre que está en el cielo y ve a Dios.

No de otro modo hay que entender el pasaje de Mt 18, 10: «Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos». Es significativo que este pasaje no tenga ningún paralelo judío. Para el judaísmo de aquella época, ni siquiera los ángeles más elevados han visto el rostro de Dios (Strack-Billerbeck I, 783-784). Se trata, en efecto, de una afirmación exclusivamente neotestamentaria. Naturalmente, se puede hacer referencia a los paralelos que se encuentran en la historia de las religiones, según los cuales «cada hombre tiene en el cielo una especie de doble de su ser terrestre»[32], una creencia que se halla también en Hch 12, 15, en donde la sierva Rhode no abre la puerta a Pedro, pues piensa que quien llama es su ángel. Van der Leeuw ha citado analogías extraídas de todas las formas de religión, desde las primitivas formas del «alma exterior al cuerpo» y el *Ka* egipcio hasta la creencia en el doble y en el espíritu protector, la *anâmnesis* platónica, la mística alemana y el idealismo[33].

Pero, para nosotros, de lo que se trata es del contenido de la afirmación bíblica. Las palabras proféticas de Cristo «En verdad, en verdad os digo que veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (Jn 1, 51), han sido ciertamente interpretadas a veces en este sentido[34]. Mientras la parte terrena de Jacob duerme, la «imagen celeste» de Jacob (Israel) «está escondida en las alturas»: «Cuando subían, los ángeles encontraron su imagen; cuando bajaban le encontraron a él durmiendo». Así pues, los ángeles hacen de mediadores entre la realidad celeste de Israel y la terrestre. Aplicada a Jesús, la frase de Juan significaría que a los discípulos se les ha prometido

---

32 J. Schniewind, *ad locum* en *Matthäus*, Neues Göttinger Bibelwerk 2, 1950.

33 G. van der Leeuw, *External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka* en *Zeitschrift f äg Sprache*. Id., *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, § 42-44.

34 H. Oderberg, *The fourth Gospel*, Upsala 1929, pp. 33 s.

la visión (ὄψεσθε) de la unión (ascendente y descendente) de la gloria celeste de Cristo con su forma carnal terrestre. Tanto si se acepta esta interpretación cómo si no[35], lo cierto es que la cristología joánica de la preexistencia se mueve en esta dirección. Pero el pasaje de Mateo insinúa algo así como una visión vicaria del ángel del «pequeño»: los «pequeños» no han de ser despreciados, pues su realidad se eleva hasta la visión abierta de Dios, que está implícita en la que les ha sido dada, aunque su conciencia terrestre no la perciba. La inspiración y orientación que les es otorgada a partir de la visión de su ángel conecta su existencia celeste con su existencia terrestre a escala eclesial:

> Mira, como dos hermanas se abrazan Jerusalén y Sión,
> la del cielo y la desterrada,
> que en el río Jobar lava la ropa de los sacrificios.
> Coronada de torres su cabeza, se iza la iglesia terrena
> a las alturas de la regia hermana.
> . . . . . .
> Las coruscaciones del sol lanzan sobre la tierra
> sequías y diluvios.
> Siempre hay contacto entre cuerpo y alma,
> nunca discontinuidad de un cabo al otro de la creación.
> El vuelo inefable del serafín vibra y aletea
> en todos los órdenes de los espíritus.
> Y desde el ángel más glorioso que te contempla
> no hay vacíos hasta la guija del sendero.
> . . . . . .
> A ti llegan y te envuelven,
> los tenues hilos de la veste inconsútil de la creación[36].

El poeta, que habla desde un punto de vista cósmico y eclesiológico, utiliza una imagen de Dionisio el Areopagita, sobre la que Erik Peterson ha construido su tratado *Sobre los ángeles*[37]. También para él, la Iglesia está esencialmente en camino desde la Jerusalén terrestre abandonada a la *polis* celestial. Toda su existencia y su liturgia anticipa aquí

---

[35] H. Windisch, *Angelophanien um den Menschensohn auf Erden* en ZNW 30 (1931) p. 216. Pero véase R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes, ad locum,* Göttingen 1941.

[36] P. Claudel, *Cinq grandes Odes*, NRF, París 1936, pp. 51-53.

[37] *Theologische Traktate*, Munich 1951, pp. 323-408.

abajo, en la fe, lo que los ángeles realizan arriba en la visión. Más aún, la Iglesia está ya realizando con los ángeles lo que éstos realizan. Según Peterson, el sentido de la existencia monástica, «semejante a la de los ángeles», es encontrar ya en la tierra, en la medida de lo posible, al propio ángel (y gozar de la visión que éste tiene de Dios). El ángel, por tanto, se convierte en último extremo en idea y personificación de la adoración y del amor puros, de la existencia que se transforma en pura alabanza a Dios[38], mientras en la Iglesia terrena el hombre vive del anhelo de dejarse configurar e inflamar por esta forma pura.

Todo esto sirve para ilustrar la conexión permanente y misteriosa entre la visión de arriba y la fe de abajo, entre las cuales, si nos atenemos al contenido estricto de los textos, es posible al menos un contacto de tipo «profético». La fe en cuanto tal tiene un lugar, un hogar, un cobijo en la visión del ángel en el cielo, y la inspiración que emana de la visión y deriva sobre la fe es como una ciencia depositada en Dios sobre la verdad, la experiencia y la comprensión del misterio, y además como un instinto de dejarse guiar por el espíritu bueno. No es objeto de la intuición corriente, sino de la profecía apocalíptico-joánica. Es, según la expresión de Juan, «testimonio», pero de una naturaleza que le aproxima mucho al martirio. En el instante del sufrimiento supremo, Esteban ve el cielo abierto y al Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios (Hch 7, 56): su testimonio profético en la Iglesia es un martirio por la Iglesia. Algo similar ocurre en el Apocalipsis, donde Juan se muestra contrario a todo gnosticismo. Para él no se trata de una desvalorización de la forma terrena de la Iglesia, ni siquiera de su reducción a un régimen meramente platónico y simbólico; se trata más bien de la plena expansión encarnatoria de su realidad, desde el martirio por Jesús crucificado hasta la visión celeste de su gloria mediante los ángeles. Esto es lo que Juan, en cuanto profeta apocalíptico, introduce en la experiencia de la Iglesia.

4. *Tradición mariana.* La triple experiencia arquetípica de Cristo, que transmiten los apóstoles a la Iglesia para su utilización, está sostenida e incluida por la experiencia mariana, que es inefable a causa de su misma sencillez y profundidad. Es anterior a la experiencia apostólica y la condiciona totalmente, pues María, como madre de la cabeza, es también madre del cuerpo entero. Ya hemos mostrado anteriormente hasta qué punto su experiencia femenina comienza con el *tactus,* con la per-

---

38 *Ib,* p. 375.

cepción a través del contacto, y se desarrolla a partir de y dentro de él hasta el sentido más espiritual y delicado para todas las cosas del Hijo. Dada su condición inmaculada, María vive y percibe la rectitud insuperable, que en el tránsito de la fe a la visión no necesita de corrección alguna y, por consiguiente, posee entre velos y estrecheces terrenas su forma definitiva. Precisamente sin diferencia de cielo a tierra, en la superación de la tensión intraeclesial entre Iglesia inmaculada e iglesia de los pecadores. Difícilmente se encontrarán al respecto palabras más sublimes que las de Charles Péguy en su *Tapisserie de Notre Dame,* donde no sólo habla de la medida mariana, sino también de la inserción del cristiano en ella mediante la oración, pues esta medida, en virtud de su perfecta justeza, otorga toda gracia sin soportar la menor tergiversación:

«Maîtresse de la voie et du raccordement,
O miroir de justice et de justesse d'âme,
Vous seule vous savez, ô grande notre Dame,
Ce que c'est que la halte et le recueillement[39]...

¿Quién dirá cómo esta justeza última de la respuesta cristiana a la palabra de Dios, esta adecuación última a la alianza de Dios con el mundo en Jesucristo, esta concordancia última en María entre la gracia descendente que la llama, y la gracia ascendente que en ella responde a la llamada, este don último del Hijo a la Madre, se esparce en la Iglesia y desaparece en ella? ¿Y quién puede decir cómo a través de la Iglesia mariana llega esta gracia a cada creyente en razón directa a su esfuerzo por conformar y asimilar la propia vida al mandamiento y al ser de la Iglesia? Aquí lo más eficaz es lo menos perceptible. En ciertos momentos, el creyente puede sentirse asombrado de creer realmente, de hacerlo con tal naturalidad que a pesar de la dialéctica vislumbrada en su existencia entre el justificado y el pecador no termina en una larvada esquizofrenia, sino que todo se desarrolla en una unidad vivida y en la quietud del que se siente a salvo. Siente la gracia que lo sostiene, lo configura y le da consistencia, y puede ocurrir que sea consciente de que no sólo se trata de la gracia otorgada, sino también de la gracia que responde, del sí configurado que emana de la antigua Sión, más aún, del primer y misterioso sacrificio de la alianza nocturna entre Abrahán y Yahvé (Gn

---

39 Señora del camino y del recuerdo / Oh espejo de justicia y de justeza de alma, / Vos sola sabéis, oh gran Señora nuestra, / qué es la quietud y el recogimiento. *(Oeuvres Poëtiques Complètes,* París 1941, p. 698).

15, 7-21), presupuesta por todas las amonestaciones de los profetas como horizonte de la fidelidad inmaculada a la alianza, descrita sensiblemente en el Cantar de los Cantares, ensalzada en la Nueva Alianza por la teología nupcial de Pablo y considerada por Juan como el amor perfecto a partir del cual él entiende la realidad de lo cristiano (1 Jn 2, 5; 4, 17-18).

¿Cómo podría el pecador adquirir la confianza de saberse cobijado por una perfección, que pende sobre él como una ley imposible de cumplir, pero le toma maternalmente de la mano; que el Juez divino se la otorga gratis y que es realmente suya en propiedad, pero no puede atribuírsela a sí mismo, pues verse introducido en ella es ya una gracia? ¿Cómo podría un pecador hacer todo esto —repetimos— sino a partir del don de la Madre inmaculada y Esposa del Señor hecho a toda la Iglesia? Aquí tampoco hay nada que espiritualizar, como si la Iglesia externa, visible, jerárquica, fuese mero armazón simbólico, donde tal gracia no se podría encontrar, y en consecuencia habría que buscar a tientas una Iglesia espiritual en la que se hallaría la dimensión mariana. En efecto, la experiencia de la madre es a la vez corporal y espiritual, más aún, comienza en lo corpóreo y es inseparable de ello. Y, puesto que María es corporalmente la madre del Señor, la Iglesia-esposa ha de ser visible y corpórea, y sus sacramentos e instituciones visibles han de ser ocasión para experimentar espiritualmente a Cristo y a Dios.

Las cuatro experiencias arquetípicas desembocan en la Iglesia. No penden sobre ella como ideas inalcanzables, sino que fundan, cada una a su manera y a través de la continuación y transmisión reales de su contenido específico, la forma vital del hombre creyente. En la medida en que las cuatro desembocan en la Iglesia, hacen desembocar también en ella la forma de experiencia de la Antigua Alianza. Y desde ambos puntos de vista —es decir, como arquetipos vetero y neotestamentarios— continúan siendo prolépticos *en cuanto* arquetipos, porque pese al cumplimiento de las expectativas veterotestamentarias en la Nueva Alianza y a la consumación de ambas en la Iglesia-esposa que aparece finalmente y hace superfluos los testigos de la esposa (Jn 3, 29; 2 Co 11, 1), todo sigue siendo provisional y remite a la visión escatológica, que lo trasciende.

Esta estructura de la fe cristiana, que se nutre de experiencias arquetípicas, que comprendiendo no comprende y no comprendiendo alcanza su más profunda comprensión, ha de ser puesta de relieve de un modo más riguroso. Para hacer ésto, conviene seguir el hilo conductor de los «sentidos espirituales», concepto paradójico que expresa justamente

el centro oscilante y constitutivo del intervalo entre la encarnación y el retorno de Cristo y sintetiza los dos últimos capítulos, es decir, la «experiencia» espiritual y la sensibilidad arquetípica. Estos «sentidos espirituales», en cuanto centro oscilante y constitutivo, dicen la última palabra sobre la peculiaridad de la evidencia subjetiva frente al objeto cristiano, y, de este modo, aseguran uno de los pilares en que se apoya la doctrina cristiana de la percepción.

3
LOS SENTIDOS ESPIRITUALES

1. *Aporética de los sentidos espirituales*

La problemática de la evidencia subjetiva se centra en la cuestión de los «sentidos espirituales». La fe es prenda de una visión de todo el hombre. Más aún, es su oculto principio por cuanto la manifestación humana y sensible de Dios en Cristo sólo puede encontrarse en una percepción velada y en una respuesta de todo el hombre. Sólo así podía la fe neotestamentaria llevar a plenitud la de la Antigua Alianza. Ahora bien, la percepción de la fe, en cuanto acto de encuentro de todo el hombre, no sólo incluye necesariamente la sensibilidad, sino que la acentúa, porque, si sólo a través de los sentidos percibe y siente el hombre la realidad del mundo y del ser, el Dios cristiano se le manifiesta precisamente en medio de la realidad mundana. Por consiguiente, el centro del encuentro ha de estar allí donde los sentidos humanos profanos, haciendo posible el acto de fe, devienen «espirituales», y la fe, para ser humana, se vuelve «sensible». Ahora bien, ¿no es ésto imposible, no es un mero juego de palabras? Pues la sensibilidad, por definición, no percibe nada que sea espiritual y, además, si el objeto de la fe fuese entregado de este modo a los sentidos ¿no quedaría el cristianismo rebajado a la categoría de una religión mítica? Las experiencias arquetípicas del ámbito bíblico (consideradas hasta ahora en sí mismas) demuestran lo contrario, y su carácter arquetípico exige sin más la extensión de su relevancia a la fe cristiana. ¿Pero no es síntoma de debilidad que la fe permanezca ligada a la concreción histórica y sea incapaz del ímpetu liberador de la abstracción espiritual, por no hablar de la mística?

Observemos que no hablamos simplemente de sensibilidad, sino de «sensibilidad espiritual», que es lo que da lugar a la paradoja inherente a la cuestión que nos ocupa y que se manifiesta sobre todo cuando hablamos de la resurrección de Cristo y de toda carne. En el ámbito cristiano, a la abstracción conceptual y mística corresponde la muerte y la sepultura de Dios en el mundo sensible. Los sentidos y la razón del hombre quedan afectados a la par, y, desde este punto de vista, la «fe desnuda» es una muerte integral del hombre natural. Pero como el cristiano es también un resucitado y ascendido al Padre con Cristo, está transformado, cuerpo y espíritu, en un «hombre espiritual» y, en adelante (en la medida en que es creyente), no sólo tendrá un entendimiento y una voluntad espirituales, sino también un corazón, una imaginación y unos sentidos espirituales. Es evidente que sobre este hecho no se puede hablar desde una perspectiva psicológica, sino sólo teológica, ya que no es más que el eco subjetivo de la realidad objetiva de la fe, que, en cuanto tal, no puede estar sujeta a ninguna ciencia intramundana. Pero no es menos evidente que este hecho, en la medida en que concierne al hombre cristiano real situado en medio del orden mundano histórico y concreto de la salvación, posee una auténtica posibilidad de expresión y una evidencia determinada y peculiar a partir de la fe.

Ahora bien, la «experiencia», en cuanto percepción inmediata de la realidad, la tiene el hombre concreto en los dos extremos de su ser, por así decirlo: en los sentidos, completamente inmersos en la realidad mundana que se les ofrece y entra por ellos, y (para algunos hombres) en el fondo místico del alma, que puede percibir de un modo inmediato la presencia de Dios sin la mediación del pensar discursivo. La dificultad radica en que ambos extremos no pueden unirse sino mediante lo que los separa, es decir, mediante el centro de la persona espiritual que sólo se puede alcanzar y constituir como razón y libertad en la distancia entre el ser abstracto y el ser que está inmerso, no sólo en los sentidos, sino también (de un modo diferente e irrepetible) en Dios, perceptible no en la identificación, sino en la distancia personal de la adoración y del ser-como-niños. La experiencia sensible, sin embargo, parece irremediablemente mundana, en tanto que la mística se presenta como no-mundana y no-sensible. Puede ser que la experiencia estética (por ejemplo, la que da origen a una obra poética) suscite la impresión de un encuentro, más aún, de una identidad entre ambos extremos; pero ésto sólo puede ocurrir por una especie de puesta-entre-paréntesis provisional del centro realmente existente del hombre, en una anticipación y preexistencia imaginarias de lo que la capacidad de totalización religiosa del hombre pien-

sa, anhela y espera realmente. Aceptar esta experiencia estética como *el* modelo de lo cristiano significaría rebajar el cristianismo al nivel de una religión estético-mítica. Por consiguiente, lo único que nos resta por hacer es preguntarnos a partir de lo cristiano mismo, si hay algo así como una «sensibilidad espiritual» (que asociaría los dos extremos aparentemente contradictorios) y en qué consiste. O quizás sea interesante dirigirnos a la historia de la teología espiritual cristiana y preguntarle si conoce algo semejante y cómo lo ha entendido.

En esta historia ha habido tres momentos (ya clásicos) en los que se trató de un modo original la cuestión de los «sentidos espirituales» y que dieron origen a sendas corrientes muy influyentes a lo largo de los tiempos. Dado que hemos aludido a ellos reiteradas veces, nos contentaremos aquí con un simple esbozo, interesándonos sólo por el modo en que se ha planteado la cuestión y la dirección en que se ha buscado la respuesta. ¿Ofrece la historia un acceso a la cuestión que nos ocupa o no?

1. Orígenes es, por así decirlo, el «inventor» de la doctrina de los «cinco sentidos espirituales». La desarrolló en función de su sistema bíblico-platónico y tuvo seguidores esporádicos en la época patrística sin una capacidad especulativa comparable a la suya. Un par de arroyuelos parten de él y llegan hasta el medioevo, que, al igual que sistematiza todos los *theologumena* dispersos, los recoge y los canaliza de alguna manera hasta que, en Buenaventura, empiezan a engrosarse repentinamente y terminan convirtiéndose en río. También la síntesis de Buenaventura encuentra seguidores, pero carecen por lo general de originalidad, y la corriente queda de nuevo interrumpida. Sólo en los Ejercicios de Ignacio de Loyola se llega a un nuevo replanteamiento original y fructífero de esta doctrina, que, a pesar de las circunstancias desfavorables (sobre todo, la polémica entre los diversos intérpretes), continúa ejerciendo su influjo.

Orígenes[1], a base de algunos textos de la Escritura (sobre todo

---

[1] Cfr. sobre todo K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens sprituels chez Origène* en RAM 13 (1932) pp. 113-145. La colección e interpretación de los textos es exhaustiva. El estudio de Rahner sólo está superado en cuanto funda su interpretación en los comentarios a los salmos que yo demostré que pertenecían a Evagrio Póntico *(Die Hiera des Evagrius* en ZKTh 63 (1939) pp. 86-100, 181-189). Cfr. recientemente J.M. Rondeau, *Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique* en *Or Chr Period* 26 (1960), pp. 307-348. Los textos principales de Orígenes pueden verse en mi recopilación *Geist und Feuer,* Salzburgo 1952, 2ª ed., pp. 307-363. Otros textos patrísticos en Rahner.

Pr 2, 5, según la versión de los LXX: αἴσθησιν θεῖαν εὑρήσεις; Hb 5, 14; αἰσθητηρία γεγυμνασμένα, y algunos pasajes del Cantar de los Cantares), ha establecido la doctrina según la cual existiría «un sentido general para lo divino» (θεῖα τις γενικῇ αἴσθησις) que se subdividiría en diversas especies (εἴδη): «Una vista que contempla las cosas sobrenaturales, como, por ejemplo, los querubines y serafines; un oído, que percibe las voces que no resuenan en el aire externo; un gusto, que puede 'saborear el pan que ha bajado del cielo por la vida del mundo'; un olfato, que percibe las cosas de las que habla Pablo cuando dice: 'Somos como el buen olor de Cristo para Dios'; y un tacto, como aquel al que alude Juan cuando dice que 'ha tocado con sus manos el Verbo de vida'» (*C. Cels.*, I, 48; Koe. 1, 98).

Existen, pues, «dos clases de sentidos en nosotros: la primera es mortal, corruptible, humana; la segunda es inmortal y espiritual (*intellectuale*)... divina». Este pasaje se reduce también a lo «espiritual», lo que la Escritura llama «corazón»: ver a Dios con corazón puro significa «verlo y conocerlo en espíritu (*mente*)» (*Peri Archon,* I, 1, 9; Koe. 5, 26-27). Su lenguaje intelectualista no debe inducirnos a interpretar a Orígenes desde una perspectiva racionalista, ni tampoco mística a la manera de Evagrio. En el trasfondo está la doctrina de la caída original, según la cual el alma con su sensibilidad se identifica con el espíritu mismo que en la caída perdió la unión celeste con Dios. Según eso, los cinco sentidos, aislados y separados entre sí, son la «dispersión» y la caída en la materia de una facultad perceptiva originaria, rica y englobante de Dios y de las cosas divinas, que, para Orígenes, nunca se reducen a una unidad mística confusa, sino que poseen una gloria y una riqueza que sobrepasan con mucho a las de las cosas de este mundo, cuya multiplicidad material sólo es débil reflejo y mera semejanza de aquéllas (*C. Cels.*, 4, 74; Koe. 1, 344). Así pues, si ambas sensibilidades sólo son (tanto desde el punto de vista óntico como desde el noético) estados (καταστάσεις) diferentes de un mismo sujeto, hay que concluir, platónicamente, que ambos no pueden actualizarse al mismo tiempo: el ojo espiritual de Adán, que le permite ver a Dios, queda cerrado con el pecado original, mientras se ha abierto su ojo sensible (*C. Cels.*, 7, 39; Koe. 2, 190)[2].

Pero esta disyuntiva tampoco se puede exagerar, más aún, es imposible reducir el Orígenes cristiano y bíblico a categorías puramente platónicas. Mundo y materia no son malos, sólo puede serlo la voluntad libre. La condición material en su totalidad es una buena semejanza y

2 Otros textos en *Geist und Feuer,* Texto 621 s.

una alusión para el espíritu que progresa, y, en Cristo, en cuya carne no hay nada de malo, la sensibilidad inferior se convierte sin más en referencia a la celeste. Ciertamente, Cristo sólo es visto, oído, gustado, tocado y olido por aquel cuyos sentidos espirituales están nuevamente despiertos, es decir, por aquel que es capaz de verlo como la luz verdadera, como la palabra del Padre, como el pan de vida, como el nardo perfumado del esposo que se apresura (*Cant. Comm.* 2; Bae. 8, 167-168; *ibid.*, *1*, Bae. 8, 103-104).

¿Cómo interpretar a Orígenes? No en un sentido intelectualista, pues las cualidades distintivas de los «sentidos espirituales» son evidentemente algo más que simples perífrasis del acto de conocimiento «espiritual». Pero tampoco en un sentido místico, como hace K. Rahner (refiriéndose a textos no auténticos del Comentario a los Salmos), ya que entonces la contraposición entre la experiencia específicamente mística y la de la fe común habría de clarificarse de un modo completamente distinto. En ocasiones, el dualismo platónico aparece sin duda como un revestimiento conceptual de ciertas afirmaciones origenianas. No obstante, el dualismo predominante es diferente, cristiano y bíblico, el dualismo paulino de hombre «sárkico» y hombre «pneumático». Pero lo decisivo es que el objeto de los «sentidos espirituales» no es el «Deus nudus», sino la totalidad del «mundo superior», que en Cristo, ha descendido sobre la tierra y se manifiesta en la plenitud del cosmos de la Sagrada Escritura. En este cosmos se ejercitan los sentidos espirituales origenistas y a partir de él hay que interpretarlos, aunque quede por resolver otra cuestión, o sea, qué son propiamente estos sentidos, cuestión que obviamente podrá resolverse una vez aclarada la primera.

Mientras Evagrio (no obstante la mención ocasional de los órganos y de los sentidos espirituales en *Cent.*, 2, 80 y, especialmente, 3, 35) todo lo reduce sin demora a una unidad mística, y Diadoco sólo acepta expresamente *un* sentido espiritual, el sentido místico para Dios[3], los cinco sentidos origenianos vuelven a aparecer en el Pseudo-Macario[4], que elabora también por su cuenta muchos temas origenianos. Orígenes había repetido a menudo que cada virtud cristiana es el encuentro de dos elementos: uno, adquirido de un modo más activo, y otro, otorgado gratuitamente desde arriba. Por otro lado, y sin que este encuentro haya de interpretarse en sentido pelagiano, el don «infuso» era para él la res-

[3] Cfr. G. Horn, *Les sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé* en RAM 8 (1927) pp. 402-419.

[4] Textos en K. Rahner, *o.c.*, p. 143.

puesta de Dios al esfuerzo del hombre. Esta concepción tradicional la aplica Macario a los sentidos: «Si los cinco sentidos espirituales (πέντε λογικαὶ αἰσθήσεις) acogen la gracia que viene de lo alto y reciben la santificación del Espíritu, son verdaderamente vírgenes prudentes..., pero si se abandonan exclusivamente a su naturaleza, se muestran como necios y se manifiestan como hijos del mundo» (*Hom.*, 4, 7; PG 34, 477 B). Este texto muestra claramente que es imposible una interpretación dualista, porque son los mismos sentidos los que son primero terrestres y devienen luego celestes a través de la infusión de la gracia. Se trata de «un cambio de estado (κατάστασις) y de una transformación» que tiene lugar a través del seguimiento de Cristo, que «ha venido a cambiar, transformar y renovar la naturaleza, a recrear y a mezclar con su divino Espíritu nuestra alma, que había sido devastada por las pasiones como consecuencia del pecado. Ha venido para crear un nuevo *nous,* una nueva *psiche,* unos nuevos ojos, unos nuevos oídos, una nueva lengua espiritual, resumiendo, para transformar en hombres nuevos a aquellos que creen en él» (*Hom.*, 44, 1; PG 34, 780 A). Así pues, en la gracia de Cristo, en su muerte y resurrección, el «hombre viejo» es recreado y los viejos sentidos carnales devienen espirituales.

2. *La segunda fase*, la medieval[5], se caracteriza en su totalidad por el hecho de que (en la medida en que la psicología escolástica se consolida filosóficamente) interpreta claramente los sentidos espirituales como expresión de la experiencia místico-intuitiva de Dios. Esta orientación la muestra con todo rigor el segundo estudio de Karl Rahner. En Guillermo de St. Thierry, el ver, oír, gustar, tocar y oler del alma que ama a Dios son la expresión de la experiencia de la oculta presencia del amado, que se revela en el *sapor* de la *sapientia.* Guillermo no quiere afirmar más de lo dicho en el capítulo sobre la experiencia cristiana. La *mens* (agustiniana) como ápice del alma *(principale mentis, caput animae)* es la facultad íntima y central con que podemos tocar y sentir a Dios, pero, sobre todo, gustarlo en la oscura inmediatez de su sabor. Guillermo, al igual que, posteriormente, Teresa de Jesús, sitúa en los estadios más elevados de la mística la escucha inmediata de las palabras espirituales del Logos[6]. Pero refiere todas las afirmaciones sobre la sensibili-

---

5 K. Rahner, La *doctrine des 'sens spirituels' au moyen-âge en particulier chez S. Bonaventure* en RAM 14 (1933) pp. 263-299. Más recientemente: J. Walsh SJ, *Guillaume de St. Thierry et les sens spirituels* en RAM 35 (1959) pp. 27-42. Dom P. Doyère OSB, *S. Gertrude et les sens spirituels* en RAM 36 (1960) pp. 429-446.

6 Cfr. J. Walhs, *o.c.*, p. 33.

dad a la psicología mística dionisiana del «conocer a través del desconocer», interpretada según el espíritu del círculo bernardiano: «En lo tocante a Dios, el *sensorium* del fondo del espíritu es el amor, con que el espíritu siente todo lo que experimenta de Dios mediante el Espíritu de vida. Ahora bien, éste es el Espíritu Santo, y, por mediación de él, todo amante ama lo que es verdaderamente digno de ser amado» (*Spec. fid.*, 390 D-1 A)[7].

Para Guillermo de Auxerre, sólo existe en esencia un sentido espiritual, que en el cielo saborea (*sapere*) a Dios, pero ésto puede hacerlo de diferentes maneras, y así aparecen los distintos sentidos espirituales[8]. En Alejandro de Hales, la doctrina viene insertada en el esquema de la psicología escolástica: el *sensus spiritualis* se ha convertido ahora en un *actus virtutis intellectivae*, cuyo percibir aprehensivo es caracterizado como «sentido espiritual», por analogía con el percibir sensible, y, según la manera en que aprehende el objeto, pueden distinguirse también en él cinco sentidos[9]. En Alberto, esta percepción interna viene entendida a partir de la mística[10]. Lo mismo ocurre en *Buenaventura.* Para éste, los «sentidos espirituales» son los actos del entendimiento y de la voluntad del hombre que aprehenden a Dios a través de la contemplación, actos que vienen restaurados *(refecti)*, facilitados *(expediti)* y perfeccionados *(perfecti)* mediante la infusión del triple *habitus* de las «virtudes», de los «dones del Espíritu Santo» y de las «bienaventuranzas»[11]. Por consiguiente, constituyen ante todo una segunda facultad, situada junto a los sentidos corporales y superior a éstos. Las sutiles distinciones entre entendimiento y voluntad, entre virtudes teológicas y dones y bienaventuranzas infusos, ofrecen aquí un interés menor. Lo importante es la constatación de que el objeto de los actos con los que el espíri-

---

7 Como en la agustiniana *Imago Trinitatis* la memoria es referida al Padre, la razón al Hijo y la voluntad al Espíritu Santo; a la primera corresponde la fe, a la segunda el intento de comprender la fe, a la tercera la experiencia de la realidad en la fe. Solo así puede comprenderse en su plenitud la doctrina teológica de Bernardo sobre el *amor-intellectus.* Cfr. O. Brooke OSB, *The trinitarian Aspect of the Ascent of the soul to God in the theology of William of St. Thierry* en RThAM (1959) pp. 85-127.

8 *Summa* 1, 4, París 1500, f 300-301.

9 *Summa* II q 70 (ed Quaracchi, m 3 n 381 s).

10 *3 Sent* d 13 a 4 (ed Borgnet 28, 240); *De coel hier* 15, 5 (ed Borgnet 14, 414).

11 Los textos principales son: *Itinerarium mentis ad Deum* 4, 3 (ed Quaracchi 3, 29 1 s); *Breviloquium* 5, 6 (Quaracchi V, 259 s); *3 Sent* d 13 (Quaracchi 3, 29 s s). Los demás textos en K. Rahner, *o.c.*

tu experimenta de un modo sensible, es la Palabra de Dios en su economía, como *Verbum increatum* (oído y vista), *inspiratum* (olfato), *incarnatum* (gusto y tacto). Pero Buenaventura, fiel a la tradición dionisiana y bernardiana, entiende el acto como un éxtasis del amor (de la «voluntad») que trasciende toda experiencia inteligible y comprensible de Dios, para sentirlo en una oscura inmediatez, encontrándole y haciéndose uno con él. (En Buenaventura, este éxtasis se contrapone al *raptus*, que es una participación momentánea y totalmente excepcional de la visión de Dios cara a cara, tal como la experimentó Pablo, a diferencia de Moisés que sólo vio a Dios en la oscuridad de la nube).

La concepción de Buenaventura viene recogida con escasas modificaciones por Hugo de Ripelin[12] y el *Centiloquium*[13], y ampliamente desarrollada por Rodolfo de Biberach[14]. La doctrina sobrevive todavía en Bernardino, Pedro de Ailly, Gerson, Herpff[15], pero sin una auténtica vitalidad, ya que la tendencia de la mística a una unidad sin distinciones se opone a una diferenciación del acto y del estado más elevados en modos de aprehensión diversos; y quizá también porque las sistematizaciones de la alta escolástica se mostraron a la larga demasiado artificiales y poco convincentes. Por otra parte, en Alberto y en Buenaventura, los «sentidos espirituales» desaparecen en las alturas inaccesibles de la mística contemplativa y, de este modo, pierden gran parte de su interés teológico global.

3. *La tercera fase* se sitúa a principios de la época moderna: son los «Ejercicios» de *Ignacio de Loyola*. Como es bien sabido, al final de cada jornada de meditación se impone a los ejercitantes una «aplicación de los sentidos» al misterio de la fe sobre el que se ha meditado[16] (N. 121, 133, 227). En el contexto de los Ejercicios, este tipo de oración se lleva a cabo de dos maneras.

---

12 *Compendium theologicae veritatis* 5, 56 (en la ed. Borgnet de Alberto: 34, 191; en la de Vivès de Buenaventura: 8, 196).

13 Tercera parte, *sect 46* (Buenaventura-Vivès, 418).

14 *De 7 donis Spiritus Sancti* 1, 3; 2, 7 (Vivès 7, 590; 637). *De 7 itineribus aeternitatis* (de 4 itin, 4, 2; l.c., 443; de 6 itin 1-6; l.c. 464-472).

15 K. Rahner, *o.c.*, p. 293 s.

16 Sobre lo siguiente cfr. M. Olphe-Gaillart SJ, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité* en *Nos sens et Dieu (Etudes Carmélitaines)* 1954, pp. 179-193, con una síntesis histórica. J. Maréchal, *Application des sens* en *Dict Spir* I (1937) pp. 810-828. Id., *Etudes sur la psychologie des mystiques, ib* II (1937) pp. 365-382. H. Rahner, *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl Ignatius von Loyola* en ZKTh 79 (1957) pp. 434-456 (con amplia bibliografía).

En primer lugar, como meditación (mencionada más bien de pasada) no con los sentidos, sino sobre los sentidos: «El que quiera imitar a Cristo, nuestro Señor, en el uso de sus sentidos, encomiéndese a su divina majestad y considere cada uno de los sentidos; lo mismo ha de hacer el que quiera imitar a nuestra Señora en el uso de sus sentidos». El ejercicio se transforma al fin en una plegaria a Dios y a María para que concedan la gracia de esta imitación. Para Ignacio, este ejercicio forma parte expresa de los ejercicios preparatorios, que han de elaborar «una forma y un modo de prepararse» para la oración (238). Es entrenarse «en utilizar nuestros sentidos intentando imitar los sentidos del nuevo Adán y de la nueva Eva... un abandonarse al orden de la encarnación», «en conexión con el modo en que, en el 5º ejercicio de la 1ª semana, nuestros sentidos han pasado por el fuego del infierno (65-71), y en el 5º ejercicio del 1º día de la 2ª semana han renacido en la 'infinita suavidad y dulzura de la divinidad'»[17].

En segundo lugar, este tipo de oración lleva a su plenitud la «composición de lugar» (*compositio loci*, 47) que precede a cada meditación, es decir, la representación sensible, imaginativa, del misterio a considerar, ya sea una escena concreta de la vida de Jesús (el ejercitante se representa el marco local del acontecimiento, se hace presente de un modo concreto al episodio leído, contempla a las personas que intervienen, las oye hablar y las ve actuar), ya sea una verdad más abstracta y universal, como por ejemplo, la situación (*κατάστασις*) de pecado (y entonces la «visión de la imaginación» será igualmente importante, y se representará, por ejemplo, «cómo mi alma está prisionera en este cuerpo mortal, y cómo todo el hombre está en este valle terrenal como desterrado entre bestias irracionales», 47). Junto a esta actitud imaginativa ante el objeto de la salvación está la actitud emotiva antes mencionada, es decir, una sintonización de todas nuestras facultades anímicas (incluidas las sensibles) con el peculiar estado de ánimo del objeto meditado. Esta sintonía consciente y activa (74, 78-80, 130) tiene su contrapartida pasiva en la segunda preparación para la meditación, la plegaria para que se nos conceda la gracia especial para realizar *esta* meditación, de la cual forma parte también el ser sintonizados por Dios mismo: «Si la meditación trata de la resurrección, hay que rogar que se nos conceda participar de la alegría de Cristo; si se trata de la Pasión, hemos de implorar que se nos otorgue la gracia de sufrir, llorar y ser atormentados con Cristo»(48). Por consiguiente, hasta la meditación corriente es algo más que un mero contem-

17 E. Przywara, *Theologie der Exerzitien* I, Friburgo 1938, pp. 137-138.

plar, un estar presente con la imaginación o un participar de alguna manera en lo contemplado (en el misterio de la Natividad del Señor se dice: «Hago como si estuviese presente, como si fuese un indigno y pequeño siervo que contempla y mira asombrado —a las sagradas personas—, que las sirve en sus necesidades con el mayor respeto y la mayor devoción posibles», 114). Es, de un modo radical e incondicional, una realización íntima del misterio salvífico objetivo que llega hasta la sintonización sensible con el objeto, y esta sintonización tiene un modelo subjetivo en las sagradas personas, sobre todo, en el Hijo de Dios y en su Madre.

Las disposiciones que anteceden a la «aplicación de los sentidos» en el libro de los Ejercicios nos muestran con toda claridad la dirección en que teológicamente ha de interpretarse tal «aplicación». Pero, en primer lugar, examinemos los textos fundamentales al respecto. Como ya se ha dicho, la «aplicación de los sentidos» ha de realizarse al final de cada jornada de meditación, que comienza con consideraciones más bien discursivas, para después, en las meditaciones de repetición, seleccionar y detenerse en aquellos puntos «en los que he experimentado mayor consuelo, desesperación, o un más profundo sentir en el Espíritu (Santo)» (62). Este «sentir» experimental del misterio de la fe es, para Ignacio, lo más importante, «pues no es el mucho saber lo que sacia al alma y la satisface, sino el sentir y el gustar las cosas desde dentro» (2)[18]. Todo apunta a la realización y, dado que lo que hay que realizar es una forma mundana y corpórea de Dios, no puede ser llevado a cabo plenamente sino de un modo integralmente humano, es decir, a través del encuentro del pecador y del justificado en su realidad corpórea con la realidad corpórea del Dios hecho hombre. En la primera semana hay que realizar con los cinco sentidos la presencia del pecado (el infierno), que ha invadido la totalidad del ser del hombre: «Veo con los ojos de la imaginación el fuego. Con los oídos escucho los gemidos, los alaridos, los gritos. Con el olfato huelo el humo, el azufre, las inmundicias, la podredumbre. Mediante el sentido del gusto percibo el sabor de las cosas amargas, tales como las lágrimas, la tristeza, los remordimientos de conciencia. Con el sentido del tacto noto cómo el fuego envuelve a las almas» (66-70). De un modo análogo, al final del 1º día de la segunda semana, que tiene como contenido la encarnación, se dice: «Contémplese con los ojos de la imaginación las personas. Percíbase con el oído lo que hablan

[18] H. Pinard de la Boullaye, *Sentir, sentimiento y sentido dans le style de St. Ignace* en *Archivium hist Soc Jesu* 25 (1956), pp. 416-430.

o pueden hablar. Huélase con el sentido del olfato y saboréese con el sentido del gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad. Con el sentido del tacto, tóquese, abrazándolo y besándolo, el lugar en donde estas personas ponen sus pies y descansan» (122-125). A primera vista se ve que al margen de toda fundamentación teórica esta «aplicación de los sentidos» implica una convicción. La sensibilidad debe abarcar, en los acontecimientos evangélicos concretos, a la divinidad concretamente experimentada: negativamente, con la tristeza que consume al alma y el sentimiento de la ausencia de Dios que la corroe interiormente; positivamente, con la suavidad y el perfume de su presencia.

Los intérpretes se encontraron frente a este hecho, y no es extraño que tomaran dos direcciones contrapuestas. La primera, iniciada por los contemporáneos y las personas próximas al santo, que lo conocieron como un gran místico, interpretó la «aplicación de los sentidos» en el sentido de Buenaventura, es decir, desde una perspectiva mística. Así la interpreta, por ejemplo, Juan de Polanco: los principiantes pueden ejercitar esta aplicación con los «sentidos de la imaginación» corrientes, «pero también puede ejercerse con los sentidos espirituales de la razón superior», y así lo harán los que han avanzado en la vía espiritual. Para aclarar este punto, Polanco se remite al *Itinerarium* de Buenaventura y recapitula detalladamente su doctrina[19]. Algo semejante hace Jerónimo Nadal[20]. Achille Gagliardi, en su célebre comentario a los Ejercicios, considera la aplicación de los sentidos como un tipo de oración más elevado que la meditación discursiva, pues procede *per quemdam quasi intuitum illius (materiae) tamquam praesentis*[21]. Gagliardi pone el acento sobre la representación: *est modus simillimus ipsimet reali praesentiae per sensus externos.* Pero al mismo tiempo subraya que este tipo de representación presupone una reflexión seria y profunda y, sobre todo, el amor que impulsa hacia un conocimiento íntimo y, en cuanto tal, tiene la fuerza de *rem quasi praesentem facere*[22].

El *Directorium* oficial, que editó el General Acquaviva en 1599, se mueve en una dirección opuesta. La «aplicación de los sentidos» es un ejercicio relajado para terminar el día. Es fácil, sobre todo para los que tienen imaginación. Pero al mismo tiempo significa una «lenta prepara-

19 *Monumenta Ignatiana*, Ser II, vol. 2 (1955), pp. 300-303.
20 *Monumenta Nadal* IV (1905), pp. 677 s.
21 *Commentarii in Exercitia* 2, 2 (ed. Brügge, 1882, p. 23).
22 *Ib.*, pp. 23-24. En la misma dirección Maréchal cita a Suárez, De Ponte y Surin.

ción» para un tipo de oración más elevado. Y también a la inversa: «Cuando el alma se ha saciado del conocimiento de las cosas más elevadas y está llena de fervor, desciende gustosamente a las cosas cognoscibles por los sentidos y encuentra en ellas su alimento... ya que hasta las cosas más insignificantes despiertan su amor y le dan consuelo»[23]. En época más reciente, el Prepósito general Roothan[24] interpretó la «aplicación de los sentidos» de un modo semejante. Esta interpretación no deja de tener cierta justificación histórica, ya que Ignacio, indudablemente, no se ha inspirado en Buenaventura, sino, como él mismo cuenta, en la «Vida de Cristo» del cartujo alemán Ludolfo de Sajonia, en la cual se dice lo siguiente:

«Si quieres sacar provecho de estas meditaciones, deja a un lado todas tus inquietudes y preocupaciones. Aplícate de corazón y considera con solicitud y atención todo lo que el Señor Jesús ha dicho y hecho, y hazlo tan presente como si lo escuchases con tus oídos y lo vieses con tus ojos. Entonces todo se volverá dulce, ya que tú lo habrás meditado, más aún, gustado con anhelo. Y aunque todo venga narrado como algo que sucedió en el pasado, considéralo presente... Ve a Tierra Santa, besa con fervor la tierra sobre la que anduvo el buen Jesús. Represéntate cómo hablaba y trataba con sus discípulos, con los pecadores; cómo hablaba y predicaba, cómo caminaba y descansaba, dormía y velaba, comía y hacía milagros. Graba en tu corazón su comportamiento y sus acciones»[25].

Ahora bien, este texto que aparece en Ludolfo es una cita de las *Meditationes Vitae Christi*, que se atribuían a Buenaventura y que de hecho reflejan una manera medieval, ingenua y profundamente emotiva de meditar, progresivamente divulgada desde Bernardo y Francisco de Asís y gustosamente practicada en los escritos menores de S. Buenaventura. Sin hablar aquí explícitamente de los «sentidos espirituales», se emplean los sentidos corporales y la imaginación para hacer presente algo espiritual con una presencia de rango evidentemente inferior a la experiencia propiamente mística. Y es justamente aquí donde se plantea para el caso de Ignacio (y, mirando retrospectivamente desde él, de Buenaventura y de la Edad Media) el verdadero problema de los sentidos espirituales. Ante la lectura de Ignacio se nos plantea el problema en un primer momento como una disyuntiva entre sentidos corporales y sensi-

---

23 *Directorium* 20, 4 (Mon Ign II, 2, 681).

24 En el comentario a los *Ejercicios*, II Semana, meditación V, n. 29.

25 Ludolphus de Saxonia, *Vita Jesu Christi*, n. 11-12 (ed. Rigollot, París 1870, *Prooemium*, p. 9).

bilidad mística, que, sin embargo, parecen incluirse recíprocamente. E, indudable, en el autor de los Ejercicios, ambas cosas estaban vivas, sin excluirse entre sí y sin que una de ellas constituyese una amenaza para la otra. Algo semejante ocurre en Buenaventura y, como mostramos anteriormente, en Orígenes. Una mística de la unidad radical ha de ser por fuerza ajena a toda distinción entre diferentes «sentidos espirituales», pero también al cristianismo en cuanto tal. Desde la perspectiva de la mística cristiana, los sentidos espirituales presuponen sentidos corporales religiosos capaces de ser cristianizados (a través de la imitación de la sensibilidad de Cristo y de María).

Por consiguiente, desde el punto de vista cristiano existe una especie de centro, que puede comprobarse como un hecho anteriormente a cualquier clarificación especulativa del mismo. La realidad de este centro puede hacerse presente ante todo a partir del acento que sobre él han puesto los más grandes teólogos de la Iglesia. Nos limitaremos a aducir un texto de Agustín y otro de Tomás de Aquino. En las «Confesiones» se dice:

«Pero ¿qué amo, ¡oh! Dios, cuando te amo? No la belleza de un cuerpo ni el ritmo del tiempo que transcurre. No el resplandor de la luz, que tan caro es para los ojos. No las dulces melodías del mundo de los sonidos. No el perfume de las flores, de los ungüentos y de las especias. No el maná ni la miel, no los miembros del cuerpo, que se saborean en el abrazo carnal. Nada de ésto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo una luz, un sonido, un aroma, un alimento y un abrazo cuando amo a mi Dios: luz, sonido, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior. Allí irradia en mi alma lo que ningún espacio puede abarcar; allí resuena lo que ningún tiempo puede arrebatar; allí hay un aroma que ningún viento puede dispersar; allí hay un sabor que ninguna saciedad puede atenuar; allí hay un abrazo que ningún hastío puede disolver. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios» (10, 6).

Mientras que Agustín sólo habla de Dios y no menciona expresamente la forma de Cristo, Tomás de Aquino comenta el himno a Cristo de la carta a los Filipenses: «'Tened los mismos sentimientos *(hoc sentite)* que tuvo Cristo Jesús'. En consecuencia, añade: Humillaos. La razón es: 'tened los mismos sentimientos', es decir, comprended experimentalmente *(experimento)* lo que aconteció en Cristo Jesús. Pero obsérvese que nosotros debemos sentir de cinco maneras distintas, es decir, por intermedio de los cinco sentidos. En primer lugar, contemplemos su amor, para que así iluminados, podamos ser conformados a él: 'Tus ojos verán al rey en su belleza' (Is 33, 17); 'todos nosotros, a cara descubierta,

contemplamos la gloria de Dios' (2 Co 3, 18). En segundo lugar, escuchemos su sabiduría para así ser bienaventurados: 'Dichosas tus gentes, dichosos tus servidores, que están siempre ante ti y oyen tu sabiduría' (1 R 10, 8); 'al oír hablar me obedecían' (Sal 17, 45). En tercer lugar, percibamos el perfume de las gracias de su bondad dispensadora para correr al encuentro de ella: 'Arrástranos tras de ti, queremos correr tras el perfume de tu ungüento' (Ct 1, 3). En cuarto lugar, gustemos la dulzura de su bondad para alegrarnos siempre en Dios: 'Gustad y ved cuán bueno es el Señor' (Sal 33, 9). Por último, pongámonos en contacto con su fuerza para ser curados: 'Con sólo que toque su vestido seré sana' (Mt 9, 21) (*In Phil.*, 2, 12)»[26].

Para justificar tales afirmaciones conviene ante todo tomar en serio la antropología teológica de la Biblia y atenerse a ella, a pesar de los reparos suscitados desde el punto de vista filosófico-sistemático. La Biblia ve la «esencia» del hombre no en lo que lo distingue de los demás seres existentes, sino en su totalidad concreta e indivisible. Sólo el pensamiento abstracto proyecta en el ser las leyes conceptuales de la distinción entre género y diferencia específica, y hace que surja la imagen platónica del hombre, que como un a priori implícito domina toda la antropología hasta las correcciones aristotélicas. Mostraremos a continuación las líneas fundamentales de una antropología cristiana tal como aparecen en cuatro importantes pensadores de nuestro tiempo: un teólogo, un fenomenólogo de la religión, un filósofo y un poeta.

2. *El espíritu y los sentidos*

En su *Kirchliche Dogmatik* III/2 (1948), *Karl Barth* ha estudiado con detenimiento la antropología bíblica. Lo que al filósofo puede parecer una insuficiencia en la visión bíblica del hombre, es decir, una ausencia

26 Tomás invoca explícitamente a Orígenes, citando la *Homilía 3, 7 in Leviticum* (cfr. *3 Sent* d 13; *expos textus;* ed. Moos, París 1932, n 160). Como Lombardo dijo que en la cabeza que es Cristo están cuatro de los cinco sentidos, mientras que en el cuerpo, o sea, en la comunión de los santos sólo se halla el sentido del tacto, Tomás introduce la distinción siguiente: Los sentidos espirituales se hallan en todos los santos en la medida en que se denominan según los actos específicos de los corporales; pero en la medida en que sólo el sentido del tacto es necesario, pues los demás significan la plenitud de la perfección, el tacto está en el cuerpo como gracia necesaria para la salvación, mientras que la plenitud de toda gracia se halla en Cristo.

de sistema («en la cual hay mucha más profundidad y sistematicidad de lo que pudiera parecer a primera vista»)[27], y, sobre todo, el hecho de que el hombre no sea considerado «en sí mismo», sino siempre en su «acto vital» y en su estar-comprometido, no sólo constituye para Barth la fuerza de esta antropología, sino también la garantía de su verdad. La Biblia no tiene «un interés puramente abstracto por la naturaleza racional del hombre, por sus facultades sensibles y racionales en sentido estricto (espiritual)». «En la tarea que nos ocupa, una atención abstracta» sería «justamente una falta de atención. Lo que interesa a la Biblia y, por consiguiente, debe interesarnos también a nosotros», es la cuestión «del hombre que encuentra a su Dios y está delante de él, que halla a Dios y para quien Dios está presente»[28]. Ahora bien, el hombre bíblico es aquel a cuyo encuentro sale Dios y lo elige como interlocutor de su alianza. Al hombre bíblico no se le entiende sino desde esta relación, que adquiere su plenitud última en Jesucristo, el Verbo hecho carne, que no sólo es el «Dios con nosotros» y el «hombre para Dios»[29], sino también el «hombre para los demás hombres»[30]. Con su arquetípico *ser-para,* Cristo desvela la «esencia», la «humanidad» del hombre, es decir, la condición con que Dios dotó al hombre en la creación y lo hizo «capaz de alianza»[31] y que la alianza histórica «presupone»[32]. La «correspondencia y proporcionalidad» entre creación y alianza radica en una cosa: el hombre es siempre reciprocidad, «yo y tú», que se explicita de un modo especial y corpóreo en «hombre y mujer», como concreta Gn 1, 27 en lo de «a imagen y semejanza». Esta doctrina toma una opción previa de distanciamiento crítico frente al humanismo moderno, que, desde el Renacimiento, Goethe y los grandes idealistas hasta Nietzsche, ha buscado una esencia del hombre anterior a su condición de reciprocidad y hasta en contraposición con ella, con el riesgo siempre inminente de confundir al hombre con su Creador y proclamar (así o de otro modo, desde una perspectiva espiritualista o materialista) al alma (al espíritu) creador de su mundo corpóreo[33]. Por eso, añade Barth, hay que deplorar profundamente que la antropología patrístico-escolástica se alejara de este dato bíblico pri-

---

27 *O.c.*, p. 520. Lo citaremos señalando el número de las páginas sin más.

28 481-482.

29 64-82.

30 242-264.

31 267.

32 266.

33 274-290.

mordial sobre lo humano y se dejara llevar por el concepto griego de la esencia puramente abstracta. «La humanidad de cada hombre consiste en su concreción de ser-con los otros hombres»[34].

«Yo soy porque tú eres», pero no como si el tú fuese la causa originaria o la sustancia del yo, sino en el sentido de que el yo se conquista a sí mismo en el encuentro con el tú. El hombre «es un ser que mira al otro a los ojos»[35]. El tú se ve con los ojos corporales concretos, y no como una cosa, sino en su singularidad y peculiaridad de hombre en medio del cosmos... Que ésto ocurra, que el otro sea visible y sea visto como hombre, es el sentido del ojo y visión humana. Todo ver que no encierre en sí este modo de ver es inhumano. «Pero con ello sólo hemos dicho la mitad. Cuando uno mira realmente al otro a los ojos, automáticamente, se deja también mirar a los ojos por el otro ...y el hombre *mismo* se hace visible al otro»[36]. «Ser en el encuentro es ser en la apertura del uno al otro para el otro», ésto es el «momento» humano (*Augenblick*), el «des-cubrimiento» recíproco, la «constitución radical de toda humanidad»[37]. Lo mismo puede decirse del oír: «Existir en el encuentro» es hablarse y escucharse recíprocamente, es «evento de lenguaje», comunicarse, llamar y ser llamado, darse y tomarse *en* la palabra. Algo semejante puede decirse del recíproco ser-para-el-otro, en la «asistencia», en ayudar y dejarse-ayudar. Estas tres dimensiones dan el evento somático y espiritual indivisible que es el hombre, y el hombre es humano en la medida en que lo dan. «La esencia humana no es un ideal y ponerla en acto no es una virtud», sino simple ejercicio realísimo de ser-hombre, «el hecho primario de nuestra situación»[38]. Todo esto lo desarrolla Barth de un modo admirable cuando añade como última dimensión del evento hombre la cualidad y la disposición del «de buen grado», la espontaneidad y alegría, la voluntariedad y libertad espiritual (tal como la han conocido los griegos)[39], que como un «misterio menor» prefigura en la creación el «gran misterio» de la gracia divina en la alianza entre Dios y el hombre[40].

El ser-con-los-otros deviene totalmente concreto y corpóreo y se

---

34 290.
35 299.
36 299.
37 301.
38 317.
39 340.
40 319.

diferencia en el ser-para-el-otro del hombre y la mujer[41]. Barth muestra con seriedad y humor, cómo no han comprendido ésto ni el humanismo antiguo, ni el monástico-medieval, ni el de la época moderna, que (en sus celdas monásticas secularizadas en gabinetes de trabajo, como las de Goethe y Nietzsche) segregaba, a pesar del erotismo, esencias masculinas[42]. Afirma asimismo que ni Gn 2, 18 s, ni el Cantar de los Cantares se refieren primariamente al comercio sexual y a la generación de la prole, sino al ser-con y al ser-para-el-otro de hombre y mujer, lo cual es otro misterio que prefigura a su vez la reciprocidad de Yahvé e Israel, descrita fundamentalmente como una alianza matrimonial (incluido el adulterio de Israel) y llevada a plenitud en la relación Cristo-Iglesia[43]. Esta dimensión es indisolublemente corporal y espiritual, tanto en el plano humano, como en el humano-divino. Barth la expone en todas sus direcciones haciendo referencia a 1 Co 6, 12-20; 2 Co 11, 2 s; 1 Co 11, 1-6 y Ef 5, 22-33. No es necesario entrar aquí en todos los matices de la antropología teológica barthiana, ni siquiera en cuanto niega toda relación (de abajo a arriba) entre la «imagen» social y el arquetipo de la alianza, que nos presenta la revelación. En este punto particular no insistiremos aquí, porque al fin y al cabo, para Barth, la imagen («lo humano») se funda en el propósito divino de realizar la alianza, y en último análisis, no se justifica en sí misma[44] ni es teológicamente comprensible[45] al margen de este arquetipo. Su falta de fundamentación filosófica adecuada se hace sentir en dos puntos. Por una parte se echa de menos la inserción de lo social en la naturaleza humana común, que, sin duda, es algo más que mera «reciprocidad»; y, por otra, tampoco se inserta lo religioso en lo «englobante» del ser, de tal manera que tanto el prójimo como Dios sólo pueden aparecer bajo el signo del «otro». Pero esta carencia apenas se hace sentir en lo que respecta al análisis de la condición corpóreo-espiritual del hombre que ahora nos ocupa y que expondremos a continuación.

Ni la relación yo-tú, ni la que existe entre hombre y mujer, entre Dios e Israel o entre Cristo y la Iglesia pueden entenderse de un modo puramente espiritual. Se trata siempre del hombre espiritual-sensible

---

41 344-384.

42 350.

43 363.

44 Tal es el sentido del gran capítulo preparatorio «Fenómenos humanos»: pp. 82-157.

45 Capítulo: «El hombre real», pp. 158-241.

en su realidad vital concreta. Esto aparece claramente en Jesús mismo, el «hombre total» arquetípico, que no existe en modo alguno en cuanto «unión de dos partes, de dos 'sustancias', sino como hombre único y total, alma corporeizada, cuerpo animado». En cuanto tal «nace, vive, sufre, muere y resucita. Entre su muerte y su resurrección se da indudablemente un cambio,... pero el cuerpo no se queda atrás, por así decirlo, respecto al alma. El Jesús que resucita es el mismo que ha muerto... Aquí no hay ninguna lógica que no sea al mismo tiempo una física, ninguna cura de almas que no sea una cura de cuerpos. El llamado por él a participar en su obra como receptor y colaborador, no adquiere únicamente una capacidad de reflexionar, de sentir, de querer, sino que entra en contacto y en comunión corpórea con toda ella. Al que le es dado escuchar algo del reino de Dios, le es dado también saborearlo, comerlo y beberlo corporalmente. Y es bien evidente que en este comer y beber corporales no puede tratarse de otra cosa que del oculto (o, según nuestro modo de hablar, 'interior y 'espiritual') gustar y saborear el pan celestial, la fuerza del mundo futuro. Creer en Cristo significa estar en camino hacia la humanidad única y total que constituye su misterio»[46]. Por consiguiente, decir que se entregó «a sí mismo» por nuestros pecados o que entregó «su alma» por rescate de muchos, equivale a lo mismo. Su alma (o su «espíritu») vive plenamente y con total libertad en sus sentidos y afectos. Se agita, se indigna, siente ira y aflicción, se entristece hasta la muerte. Su vida corpórea participa, plenamente hasta el final y sobre todo en la resurrección, de los misterios del alma. Por otra parte, subsiste la jerarquía entre alma y cuerpo, porque lo interior y superior vive y se manifiesta en lo exterior e inferior[47]. Este orden natural descansa a su vez en la posesión del Espíritu Santo, y es expresión de su venir de Dios y de su reposar en la misión paterna. La unión hipostática de Cristo es el arquetipo de la jerarquía entre alma y cuerpo, que le es análoga.

También el hombre bíblico adquiere su totalidad corpóreo-anímica a través de la recepción del «Espíritu» (de filiación) de Dios[48], no a la manera de estado, sino de acontecimiento. Ya desde la creación, cuando Dios infundió el espíritu de vida, estaba ordenado y destinado a la gracia de la alianza. El espíritu (bíblico) es la dimensión dialogal otorgada desde el principio al hombre por Dios y, por consiguiente, orienta-

46 395.

47 399.

48 Cfr. el capítulo «El espíritu como fundamento del alma y del cuerpo», pp. 414-439.

da hacia él. Así pues, el hombre en cuanto tal es corpóreo-anímico, alma de su cuerpo, «cielo» de su «tierra»[49], «representación de la realidad global de la creación»[50]. El cuerpo es cuerpo animado, alma que se organiza y se abre como mundo al mundo y existe en el encuentro. El alma no en sí, al margen del cuerpo, sino en cuanto *alma* del cuerpo, es sujeto, libertad, reflexión sobre sí misma[51]. Para Barth, el alma no está en la reflexión misma separada de su sensibilidad. Hablando en términos escolásticos, no puede llevar a cabo la *reflexio completa* (o *abstractio*) sin la *conversio* (*per phantasmata*) *ad rem*, y la *res* es aquí el otro: Dios y el prójimo. «Este acto en el que mi alma es a la vez sujeto y objeto, es también un acto corporal», pues «yo no soy sin ser al mismo tiempo mi cuerpo... Sin ser dueño de alguna manera de mis sentidos corporales y sin hacer uso de ellos de algún modo, yo no percibiría tampoco objetos diferentes de mí mismo. Y si no percibiese objetos diferentes de mí, tampoco me distinguiría a mí mismo como objeto idéntico a mí mismo de los otros objetos, de tal manera que me sería imposible conocerme a mí mismo como sujeto... Y si es verdad que este acto de conocimiento no es un ver, oír, oler, percibir a través de mis sentidos corporales, sino una vivencia interior de mí mismo, no es menos cierto que... es también exterior, es decir, un momento de la historia de mi cuerpo»[52]. Por eso, desde una perspectiva radicalmente antiplatónica, dice: «Si el cuerpo no es un cuerpo humano, sino un mero cuerpo inerte, desprovisto de alma, el alma privada del cuerpo tampoco sería alma, sino mera posibilidad»[53]. Esto lo demuestra a partir de la Biblia, según la cual no es el cuerpo solo el que muere, sino el hombre completo, lo que no significa, evidentemente, que la «posibilidad de un alma» (es decir, de un principio animador) se precipite en la nada, pues tampoco la materia de un cadáver es pura nada.

El hombre viviente, total, es un sujeto espiritual libre, que coexiste en el cosmos material en cuanto ser-que-percibe. «El percibir es el acto indiviso en el que la percepción hace posible el pensamiento y el pensamiento hace posible la percepción. Pero no existe una correspondencia simple entre estas dos dimensiones, de un lado, y el alma y el cuerpo, de otro. No es «propiamente mi cuerpo solo el que percibe, sino

49 421-422.
50 423.
51 424, 449 s.
52 450-451.
53 453.

también mi alma, como tampoco es mi alma sola la que piensa, sino también mi cuerpo... El estado de cosas es más bien el siguiente: el hombre es capaz de percibir en cuanto alma *de su cuerpo* y es capaz de *pensar* en cuanto *alma* de su cuerpo»[54]. Pero, si posee ambas cosas en la medida en que es *espíritu,* es decir, creado y llamado por Dios a ser su interlocutor, el hombre puede (en la manera antes descrita, doble y una al mismo tiempo) percibir «ante todo y sobre todo a Dios» y sólo porque puede percibir a Dios, es capaz de percibir al 'otro' en cuanto tal»[55].

«El hombre que percibe (sea captando, sea pensando) es fundamentalmente el mismo que percibe a Dios... Percibir ésto o lo otro y, por ende, acogerlo en la autoconciencia, el dejar hacer y el hacer, las circunstancias y los acontecimientos de la naturaleza y de la historia, el interior y el exterior del mundo creatural que le rodea, todo esto es importante y necesario para el hombre *sólo porque* Dios, por lo general, no viene a su encuentro de un modo inmediato, sino mediato, a través de sus obras, acciones, instituciones, y porque la historia de la relación de Dios con él se desarrolla en el ámbito del mundo creatural y, por lo tanto, en el mundo de los objetos, diferente de Dios... En y a través de todas las cosas, su percepción sólo tiene en último extremo *un* objeto, del cual da testimonio (positiva o negativamente) todo lo demás». «Este objeto y contenido a causa del cual y en orden al cual su naturaleza es una naturaleza racional»[56] es Dios.

Aquí se nos impone finalmente la conclusión a que nos llevan todas estas largas citas. Aparece también con claridad cómo Karl Barth, en este pasaje, se distancia de la doctrina arriba expuesta de su hijo Markus Barth. Mientras que, para éste, en las experiencias sensibles de Dios que aparecen en la Biblia, se trata ante todo de poner de relieve el testimonio ocular característico por el que el profeta veterotestamentario y, sobre todo, el apóstol de Cristo, formaba con el Dios revelador un grupo que está en posesión de la experiencia arquetípica y autoritativa, para Karl Barth, hay que subrayar ante todo no el factor distintivo, sino el humano y común, de tal manera que se sitúe en primer lugar no lo arquetípico, sino lo ejemplar: «Este es el modo de percibir típico de los hombres bíblicos representativos... En la medida en que poseen claramente la capacidad especial de percibir a Dios y sus testimonios, tam-

54 480.
55 479.
56 482-483.

bién tienen la que es común a todos... Si en el ámbito bíblico existe realmente algo que *sólo* sea general..., entonces se trata de manifestaciones deficientes,... de un percibir y de un pensar oscuros, embusteros y corrompidos. Ciertamente, ésto se da. En efecto, en la Biblia, el hombre que percibe es el hombre concreto, pecador, que en cuanto tal desearía justamente sustraerse a la percepción de Dios». Tiene ojos y no ve, oídos, y no oye. Pero si, como debe ser, percibe realmente en el acto de su «percepción externa», «entonces encontrará a Dios y caminará delante de él». Si piensa como debe, acogerá también en sí a Dios, que en la percepción se le ha manifestado como existente. Ambas cosas, es decir, la percepción sensible y el pensar espiritual van siempre unidos. El modo de percibir típico de los hombres bíblicos representativos nos impide considerarlos como «empiristas puros» o como «pensadores puros». Ellos viven plenamente con sus ojos y oídos y, al mismo tiempo, viven a partir de la fe que habita en sus corazones. Todo su ser está implicado a la vez en la percepción y en el pensar. Considerados desde la perspectiva de una ciencia de la experiencia o de una pura filosofía, ésto es lo que les hace tan singulares, tan poco utilizables.

«La división entre sentido y espíritu es una consecuencia del pecado; ella es la que hace tan anormal e impropia la relación del hombre con todos sus objetos y contenidos. Por eso el hombre no puede transformarse en un ser para el que sea natural percibir a través de esta división. En medio de toda la división, no puede evitar pensar en la unidad, sentir su ausencia y tender hacia ella. El hombre bíblico, el profeta y el apóstol, muestran involuntariamente a través de su comportamiento algo de lo que es la percepción natural, ya que su percibir y su pensar se realizan claramente a través de un único acto... Piénsese en el significado de las palabras '¡Mira!' o '¡Mirad!' que con frecuencia aparecen en la Biblia. Considérese lo que el Antiguo Testamento entiende por 'vidente' y, sobre todo, cómo el 'escuchar' bíblico expresa de un modo global el acto de la percepción, que hay que realizar también con el oído corporal... ¿Qué hay aquí de psíquico que no sea al mismo tiempo corpóreo?... Cuando el hombre bíblico percibe, cuando *(de un modo propio y normal)*[57], en todo lo que percibe, percibe a Dios, entonces es... nuevamente en su integralidad el ámbito abierto que Dios habita y donde se hace presente a través de sus testimonios. En la medida en que su percibir es tal como debe ser, es ya un pensar, y su cuerpo está entonces totalmente

[57] El paréntesis es mío.

al servicio de su alma. Y su pensar emana totalmente de su percibir y no es otra cosa que un ver y un escuchar plenamente realizados»[58].

Esta misma relación viene explicada una vez más a propósito del deseo sensible y de la voluntad espiritual[59]. También aquí se da una distinción en el interior de un acto indiviso, también aquí (como lo muestra claramente la ética de Agustín) se da un único criterio para ambas cosas: la relación con el Dios vivo que se revela. Siempre que el hombre «desea, comienza a observar y a experimentar que no es capaz de satisfacerse a sí mismo... pero se hace también patente que el deseo verdadero y auténtico sólo puede ser el deseo de Dios... En el mundo creatural, el hombre, a pesar de su indigencia, es siempre el señor y el amo que sabe hacer uso de las criaturas. Por consiguiente, frente a ellas, no es capaz de mero deseo, o sólo lo es cuando ha comprendido que a través de las criaturas no puede hacer en último extremo sino desear a su creador. Ahora bien, frente al creador no tiene sentido la autosatisfacción». «Vemos, pues, que el hombre *sólo* puede desear y amar porque puede desear y amar *a Dios*». Ahora bien, el hombre puede «desear y amar y de hecho deseará y amará a Dios (sólo a través de sus testimonios) como al Dios que actúa, que se hace visible, audible, palpable, en sus obras,... como al Dios que entra en la esfera de su percepción externa... Por eso todo acontece de un modo tan real entre él y el hombre. Por eso la Biblia habla en términos tan antropomórficos del obrar y del hablar de Dios, de su ir y venir, de su hacer y dejar hacer, como si se tratase de una criatura semejante al hombre. Por eso habla de su corazón y de sus ojos, de sus brazos, de sus manos y de sus pies»[60]. A través de este percibir y desear sensibles, el hombre se eleva sobre sí mismo y deviene libre para Dios y por su mediación.

Entendemos así por qué en la Biblia, alma y aliento, alma y sangre, están tan próximos, por qué el alma puede «estar sedienta» y «ser saciada», «tener hambre» y «ser restaurada»[61], por qué la «carne exulta ante el Dios vivo» o «suspira por él como tierra sin agua». Por eso, los «huesos» humanos pueden «espantarse» o «regocijarse» y las «entrañas» (del profeta) pueden «estremecerse», «agitarse sin descanso» (como en Job), «arder» (como en las Lamentaciones). Comprendemos también por qué, en el Nuevo Testamento, el vocablo «entrañas» es sinónimo de «miseri-

58 485-486.
59 487-499.
60 494-496.
61 454.

cordia». Y, sobre todo, por qué el «corazón» es considerado como el centro del hombre, el corazón corpóreo precisamente y no sólo el corazón en cuanto «sede o centro de las facultades psíquico-espirituales», sino en cuanto compendio y encrucijada de toda su realidad corpórea y espiritual; y por qué la expresión «de todo corazón» es necesariamente idéntica a «con toda tu alma» y, por consiguiente, a «con todas tus fuerzas».

En su breve escrito publicado en 1950, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* («Los sentidos y el conocimiento religioso») *Romano Guardini* se plantea la misma cuestión. Pero él habla como teólogo sólo en segundo término. Fundamentalmente se enfrenta con este tema desde la perspectiva del fenomenólogo de la religión y del crítico de la cultura moderna. En un primer plano, constata cómo la capacidad cognoscitiva espiritual de los sentidos humanos «se ha perdido en gran parte» a lo largo de la historia de la cultura. El ver se ha convertido en un observar y un constatar, al que sigue la actividad ordenadora y conformadora del intelecto abstracto[62]. Según la expresión de Rilke, una característica especial de nuestro tiempo es «hacer sin imágenes». La vida presente en las grandes imágenes de la naturaleza, en los símbolos naturales que configuran la existencia, se ha vuelto cada vez más extraña e insubstancial para el hombre a causa de la técnica. «Las imágenes ya no cuentan en nuestra existencia; las imágenes, que eran objeto de contemplación, han sido sustituidas por aparatos, y los ritmos vivientes por el tiempo dividido». Se habla de progreso, pero «el que contempla las cosas en profundidad, sabe la sinrazón que oculta esta palabra. En realidad, siguiendo este camino, el hombre no puede sino volverse enfermo, pues su esencia íntima sólo puede vivir de imágenes»[63]. La dicotomía entre conceptualidad abstracta y corporeidad sensualística ha de ser superada y hay que recuperar de nuevo la totalidad humana viviente[64]. Karl Barth había remitido enérgicamente a la imagen del mundo de los primitivos, donde «nada es representado como completamente material, pero tampoco como puramente espiritual» y donde se «conserva o anticipa la visión que, por desgracia, se ha perdido en las llamadas religiones y mundovisiones 'superiores', con sus diferentes abstracciones»[65]. Guardini reitera esta referencia a los «pueblos primitivos», en los cuales todas las afirmaciones

62 62 (Salvo indicación expresa, las citas siguientes remiten a las páginas del citado opúsculo de Guardini).

63 63-65.

64 73.

65 K. Barth, *o.c.*, p. 519.

empíricas están insertas en lo religioso... Sólo posteriormente se lleva a cabo aquella inversión funesta por la que los actos culturales, tales como el conocer, el actuar, el crear, se desligan de este contexto, y el acto religioso se convierte en algo especial y separado de lo demás... Lo que antes era la premisa de todo se transforma ahora en mera conclusión»[66].

Guardini explica lo que realmente debe ser la percepción, con un análisis de la función del ojo. Este tiene su razón de ser en lo que ha de ser visto, lo cual no es un caos de «cualidades sensibles secundarias», sino un conjunto de «formas», que se expresan para ser percibidas. «Ahora bien, la forma no es sólo corpórea, significa proporcionalidad, contexto funcional, base evolutiva, imagen esencial, configuración de valor, y todo ésto, tanto desde el punto de vista espiritual como desde el material. La cosa puramente material no existe, porque el cuerpo está determinado espiritualmente desde el principio. Y esta dimensión espiritual no se añade al dato sensible posteriormente, por ejemplo, a través de una elaboración del intelecto, sino que es captada en seguida por el ojo, si bien de un modo indeterminado e incompleto». El ojo *ve* la vida de las plantas en sus colores, en el carácter de sus movimientos ocasionados por el viento y el contacto; ve la vitalidad del animal; y, en el hombre, ve (y no simplemente «concluye») y el alma en los gestos, en la expresión y en la acción. Más aún, lo primero que ve es el alma, y, en ella, ve el cuerpo. «El ver es un encuentro con la realidad. Ahora bien, el ojo es simplemente el hombre en cuanto que puede ser tocado por la realidad a través de sus formas, que están en función de la luz»[67]. El ojo «no es sólo un instrumento que el hombre viviente usa, sino su vida misma. El hombre vive a través de su ver (así como de su oír, hablar, hacer) y todos los problemas de su vida retornan de nuevo a su ver... No se puede elaborar teoría alguna del ver sin tener en cuenta la existencia del hombre. Esto no supone en modo alguno algo así como un falseamiento subjetivo del estado de cosas noético; al contrario, sólo así aparecerá en su verdadera dimensión; todo lo demás es artificial». Por un lado, el que ve, cuando se sitúa ante los objetos, entra «en el campo de fuerza de una esencia» que opera a partir de sí misma y exige una decisión, una resistencia o una entrega, o incluso obliga a ellas. Por otro lado, el que ve es alguien que, a través del ver, quiere, o bien «dominar» y «subyugar», o bien servir y dejarse determinar por la verdad.

66 35.
67 18-22.

Hay un modo de aproximarse al mundo que está bajo el signo del «ahorro de energías», y que sitúa de antemano las cosas bajo una misma categoría y tiende a contemplarlas desde esta misma perspectiva. Así, el ojo (y lo mismo puede decirse de los demás sentidos del hombre[68], por ejemplo, del sentido del tacto) abarca «desde la forma corpórea hasta aquellas alturas a las que se refiere Agustín cuando habla de los 'ojos del alma', que ven la 'luz inmutable' de la idea, que está por encima de ella. Más aún, forma, por así decirlo, la materia a partir de la cual el Espíritu Santo creará un día aquel ojo que será capaz de ver a Dios 'cara a cara'»[69]. «Las raíces del ojo están en el corazón; en la más íntima... toma de posición ante la persona del otro como ante la existencia en su totalidad. En último extremo, el ojo ve a partir del corazón. A ésto alude Agustín cuando dice que sólo el amor es capaz de ver»[70].

Ahora comprendemos por qué Guardini, remitiéndose a Rm 1, 18 s, exige al ojo y a los demás sentidos que vean y perciban a Dios. No se trata de una percepción inmediata de la esencia de Dios, sino de contemplar el poder y la gloria eternas de Dios que se manifiestan en sus obras. «Ante este hecho, parece como si experimentasen angustia tanto el racionalismo como la fe de vía estrecha. Aquél, porque quiere encerrar lo religioso en la esfera sin compromiso de la 'pura fe'; ésta, porque teme mundanizar a Dios»[71]. Y, sin embargo, así como al ver un utensilio encontrado casualmente, nos percatamos simplemente de que no se trata de un objeto natural, sino de algo fabricado por el hombre, el ojo religioso, al contemplar las cosas, ve que proceden de Dios. Ciertamente, esta «visión», como «toda percepción de los sentidos, va acompañada o es llevada a cabo por un pensar que compara, distingue, ordena, ilumina», y cuya labor puede caracterizarse como un extraer conclusiones[72]. Pero cuanto más dispuesto está Dios a manifestarse por sí mismo, cuanto más avanza desde la creación hacia la Nueva Alianza (a través del Antiguo Testamento), tanto más inmediatamente quiere ser percibido y comprendido por el hombre (por todo el hombre) en su epifanía[73]. En la Antigua Alianza hubo epifanías extraordinarias, pero también hubo otras que formaban parte de la vida cotidiana. Los Salmos están llenos de estas

68 52 s.
69 53.
70 33.
71 28.
72 30.
73 41-47.

últimas y no pueden ser comprendidos de otra manera, incluso por el que hoy los recita en su plegaria. Por eso es lógico esperar algo paralelo, más aún, superior, en la Nueva Alianza. «¿Qué será de lo epifánico una vez que el Señor ha retornado al Padre?», se pregunta Guardini, y él mismo se contesta haciendo referencia a algunas cosas especialmente significativas: el modo en que resplandece el rostro de algunos santos (como el de S. Esteban, que, al morir, ve el cielo abierto: «Vieron su rostro como el rostro de un ángel», Hch 6, 15); el poder del Kerygma eclesial realizado en el Espíritu; la liturgia, de la que Cristo espera que nosotros, a través de sus signos (pan y vino, agua bautismal, etc.), reconozcamos su presencia. En todo esto «no hay nada de fanático o de extraordinario, sino algo absolutamente normal, 'normal', ciertamente, dentro del orden de la gracia, que es justamente el de la encarnación»[74]. «Que el 'signo' no sea sólo una indicación, sino también una revelación, es una libre decisión del Señor de la liturgia»[75]. Por otro lado, no hay que olvidar que es aquí donde fundamentalmente se sitúa lo carismático, que constituye un «factor esencial de la existencia cristiana» y, por consiguiente, es «normal» desde el punto de vista cristiano. Lo que no es normal es nuestra caída en la sistematización y la monotonía racionalistas, tanto en la liturgia como en la vida cotidiana[76].

Gustav Siewerth ha clarificado filosóficamente la cuestión que nos ocupa abordándola desde dos perspectivas realmente creadoras, que forman un díptico genial: *Wort und Bild* («Palabra e imagen») (1952) y *Die Sinne und das Wort* («Los sentidos y la palabra») (1956). Su propósito central es mostrar que la base de la palabra y, por lo tanto, su fundamento sensible, es la imagen. Sólo de este modo podrá la palabra mantenerse a salvo de la volatilización y de la abstracción modernas, así como de la dilapidación irresponsable. Para él, ésto sólo puede esclarecerse a través del acontecer del acto filosófico.

74 55.

75 59.

76 60-61. Guardini se ha referido innumerables veces a todo esto. Citemos al azar: Simbolismo litúrgico en *Vom Geist der Liturgie*, Friburgo 1928; *Heilige Zeichen*, Maguncia 1933; *In Spiegel und Gleichnis*, Maguncia 1932 2ª ed.; *Vom Lebendigen Gott*, Maguncia 1936; *Besinnung vor der Feier der Hl Messe*, Maguncia 1939; *Grundlegung der Bildungslehre* (donde habla de imagen y formación), Würzburg 1928, reimpresa s/f; *Ueber das Wesen des Kunstwerkes*, Tubinga 1948; *Die Situation des Menschen*, Munich 1953; *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940; *Jesus Christus* II, Würzburg 1940, pp. 149 s; *Wunder und Zeichen*, Würzburg 1959.

El arco del conocimiento va desde el sentido a la razón, a través de la memoria, la imaginación y el intelecto recopilador (logos): cada acto funda al que le sigue, pero a su vez es fundado por él. Los sentidos son aperturas al mundo. «El estar abierto es la esencia de los sentidos,... lo que los sentidos perciben o ven no les aporta nada nuevo en lo que respecta al ejercicio del percibir, ya que éste está de antemano despierto a través de su apertura y a la espera de las manifestaciones. Las formas y los tonos no despiertan, por consiguiente, la vista y el oído,... sino que entran en el paisaje abierto del ojo, en el que el ver está activo de antemano, o en el ámbito abierto del oír, en el cual el oír está despierto desde siempre, y entran respectivamente como colores o como sonidos»[77]. «Por algo dice Tomás que el sentido no 'aprende', sino que se comporta 'como quien ha aprendido de antemano'»[78]. La luz y el color se abren en la oscuridad del ver sin objeto, los sonidos en la paz del oír sin objeto. Pero el ojo no ve su ver, sino las cosas, «por consiguiente, el ver es al mismo tiempo lo visto, el sentido es lo percibido en la apertura de su camino». *Blicken* (mirar) viene de *blinken* (brillar, fulgurar): «La mirada es el relámpago que ilumina la manifestación... La 'visión' no sólo es la realización del ver, sino también la objetividad de lo visto... El vocablo 'aspecto', (*Ansehen*) (no sólo designa mi ver, sino también la 'vista', la apariencia, que una persona o cosa importante tienen»[79].

Esta indiferencia subjetivo-objetiva vale también para los otros sentidos: «El vocablo 'sensación' designa tanto un sentimiento mío como lo que se me ofrece en el acto de sentir... En el tocar se remueve la intimidad de la vida que se siente a sí misma 'removida'», y algo similar ocurre con el olfato y el gusto. Si el ojo, en cuanto «el más espiritual de los sentidos» (Tomás), está extáticamente fuera de sí, es decir, en las cosas, y es la cima del árbol de los sentidos, y el tacto (y, próximos a él, el gusto y el olfato) constituye la «raíz de los sentidos» (Tomás), ya que a través de él se siente a sí mismo el viviente, el oído es «el centro o el corazón de la facultad sensitiva», pues en su ámbito de silencio penetra tanto el «ruido» ensordecedor, como el «sonido armónico», que «conmueve al corazón a la escucha» y lo «cautiva con el juego de los seres invisibles»[80].

Ahora bien, si llamamos imagen del mundo a lo que nos viene

77 *Die Sinne und das Wort* (lo citamos SW), 89.
78 *Wort und Bild* (lo citamos WB), p. 14.
79 SW, 10-11.
80 SW, 12-19.

por la vía de los sentidos, debemos comprender al mismo tiempo que «en toda imagen se nos muestra un ente». Las formas esenciales se forman por sí mismas a partir de y en el fundamento receptivo de la materia, surgen de ella y «existen como imagen». Como tales «brotan», «se presentan» y «aparecen», y ésto constituye, para el ser único, desvelamiento y ocultación, apariencia que supone una enajenación[81]. A la dimensión profunda de lo que aparece corresponde en el que percibe la profundidad íntima de la memoria, que sirve de sostén a los sentidos y, guardando en su interior las imágenes acogidas, las hace perdurar y las deja ser contemplándolas «a partir de la memoria de su origen»[82]. Las imágenes pueden pueden grabarse en el ámbito que las cobija (la «imaginación») y donde comienza a ordenarse un mundo por el juego de la fuerza imaginativa de la visión y de lo visto, del reconocimiento que recuerda, de la separación de lo diverso y de la unificación de lo idéntico, de la selección y de la agrupación. «Nuestros sentidos son esencialmente el corazón abierto del hombre, los caminos por donde el amor anhelante del corazón adquiere energía y riqueza, es decir, llega al poder en el encuentro con los seres y las cosas. Este deseo espera concebir a través de lo que hay de esencial y de permanente en el ser, es decir, en Dios, en el hombre y en la naturaleza»[83].

En esta afirmación se dicen dos cosas nuevas: en primer lugar, que el corazón (en los sentidos abiertos) es a su modo un seno que cobija (como lo era antes la materia con respecto a las formas esenciales); y, en segundo lugar, que sólo existe verdadera concepción allí donde es concebido el ser.

«La visión (conocimiento sensible) es ella misma arrebatada en lo abierto y, por consiguiente, en lo otro. Despertada por la luz, se ha 'dispersado' desde el principio en lo otro y, por lo tanto, en la exterioridad de la extensión espacial... El espacio tiene la cualidad de ser a la vez interno y externo»[84]. «El espacio es el operar de la forma de la naturaleza que se extiende a lo otro, y, sobre todo, lo abierto de la naturaleza y de la vida que contempla»[85]. Por eso «acoger en sí» no significa «'subjetivizar' el ver, sino recogerlo en la profundidad esencial que se muestra en la imagen. Significa enajenarse más profundamente en la fuente lu-

81 SW, 19-22.

82 WB, 15-16.

83 WB, 23.

84 WB, 13. Véase al respecto el mismo G. Sienert, *Die transzendentale Struktur des Raumes* en Hans André, *Natur und Mysterium*, Einsiedeln 1959.

85 WB, 14.

minosa de lo real. Significa sumergirse 'en el fondo' mismo del ser»[86]. Por lo tanto, la visión «no se añade» a la naturaleza iluminada como algo extraño y exterior. El fundamento de la luz y del ser es ella misma; pero este fundamento, infundido como algo activo y en desarrollo, no puede ser alcanzado mediante reflexiones retrospectivas, sino más bien «como la luz oriunda del espíritu, nacida de la vida y en espera de ella». Ahora bien, allí donde «la realidad se encuentra a sí misma, es vida que contempla»[87].

Pero las imágenes sólo se dejan recopilar (logos) y entender como formas de la profundidad del ser (como *typos,* dibujado a grandes rasgos) en la luz originaria del ser. Si el corazón se abre al mundo por los sentidos, la razón se abre al ser por el corazón. «La razón percibe el ser, o, para ser más exactos, es el poder del ser soberano, de cuyo fondo brotan todos los seres y todas las cosas y que colma el vacío percibir receptivo del espíritu y lo coloca a él y a las cosas bajo la luz de la verdad... Al igual que los sentidos ven, escuchan y tocan en su apertura al mundo y a las cosas, la razón ve, escucha y siente en el fundamento soberano, vivo y palpitante del ser. Pero la percepción globalizadora de la razón no es algo separado de los sentidos o yuxtapuesto a ellos»[88]. «La luz originaria del conocimiento del ser es el movimiento ontológico de la fundamentación del ser» (que conquista el ser, donde se hace posible a sí mismo en lo otro y establece una división dentro de su totalidad y forma algo semejante a él), «en el que la imagen esencial es contemplada en la unidad que la funda y viene iluminada por ella»[89]. El hecho de que el ser se conquiste a sí mismo en lo otro y que, por lo tanto, la razón sólo pueda contemplar el ser «mirando previamente a la nada», cuyo «no ser desarrolla la razón dentro de sí misma», muestra que ni el ser ni la razón son Dios. En efecto, el ser mismo emana del Uno (que permanece siempre radicalmente oculto) y está en camino hacia él; sólo en la noche de todas las imágenes, en la «mirada que refleja» *(speculatio)* resplandece el origen invisible[90].

La palabra (la realidad a la que Siewerth se remite aquí) se sitúa en un triple equilibrio. En primer lugar, en el equilibrio entre la esencia (y, en ella, el ser) que se expresa en imágenes, y la vida que se expresa en sus manifestaciones (grito, llamada, gesto, etc.). La palabra está car-

86 WB, 15.
87 WB, 11-12.
88 SW, 36.
89 WB, 21.
90 WB, 21-24.

gada de esta doble profundidad, y sólo en el movimiento de vaivén entre impresión y expresión, entre penetración de las cosas en el sujeto cognoscente y exteriorización de éste en las cosas, es lo que puede y debe ser: «simbolizante»[91]. En segundo lugar, en el equilibrio entre pretensiones totalizadoras y unificadoras (que tienden a esbozar y a fijar de alguna manera la unidad y la totalidad) y «profundidad rememorada» del ser. En este equilibrio, «la palabra es al mismo tiempo alusión y significado»[92]. A este propósito es extraordinariamente significativa la interpretación anterior del oído como corazón del árbol de los sentidos en conexión con la cima (la vista) y la raíz (el tacto). Lógicamente, la palabra incluye tanto la imagen «vista» como la vida «sentida», de tal manera que ambas dimensiones participan necesaria e intrínsecamente del carácter de la palabra[93], y no ha de ser ordenada unilateralmente al oído, ni la imagen a la vista, ni las sensaciones y el tacto al sentido radical. Así se eliminan multitud de falsos problemas que con frecuencia habían sido planteados en la teología (sobre todo, en la protestante). En esta acentuación equilibrada del significar o del aludir, la palabra es la cosa misma (de la misma manera que el grito es «ontológicamente la imagen manifestadora de la vida que se anuncia en su inmediatez»[94]), pero, en cuanto imagen y signo, ha entrado en el ámbito de la libertad y está a disposición de ella. Naturalmente, la libertad puede abusar de la palabra del modo más funesto[95], sobre todo cuando las imágenes no son contempladas ya por el hombre en su fundamento, sino que se convierten para el «corazón abandonado» e insensible en un caleidoscopio insustancial y han perdido toda fuerza expresiva[96]. Ahora bien, la libertad de la palabra a la que antes nos referíamos baña de antemano las imágenes esenciales que emergen, y ésto es la belleza. En la medida en que el fundamento esencial «unifica todas las partes a partir de su centro y domina y ensambla con facilidad la multiplicidad de los elementos», lo que se manifiesta es bello. «Lo bello es el esplendor que brota de la

[91] WB, 27-30.

[92] WB, 24-25.

[93] SW, 38.

[94] WB, 28. Llama la atención que ya Máximo el Confesor trata de interpretar los sentidos como el desarrollo sensible de las cinco «facultades del alma»: el ojo como órgano y raíz sensible de la contemplación (*theoria*), el oído como órgano sensible de la razón práctica, mientras el olfato y el gusto quedan referidos al alma irascible y concupiscible y el tacto al fundamento vital del alma: *Ambigua:* PG 91, col 1248 BC.

[95] WB, 33 s.

[96] SW 2e s, 32-35.

profundidad del ser. Es siempre una ordenación que unifica en la libertad palpitante. Esta libertad viviente se posee por la imagen de la naturaleza sólo en la apertura de su propio paisaje, en la coexistencia de las otras imágenes esenciales o en el abrirse soberano del ser»[97].

En tercer lugar, oscilando entre el interior y el exterior, entre la representación y la manifestación[98], la palabra está en el equilibrio de su apertura y coexistencia. Este último equilibrio al que hace referencia Siewerth, es el que existe entre palabra humana y palabra divina. El carácter oscilante, o sea, de evento, que tiene la palabra humana, la plenitud de su esencia condensada en el corazón del hombre (con posibilidad de prosperar y de fallar), hace comprensible que Dios se revele a sí mismo en la palabra y como palabra, y asuma en último extremo en el Hijo (Palabra de Dios) la imagen y el rostro del hombre. Ya no es el caso de elevarse de las imágenes terrestres en la noche de lo que carece de imagen, sino una verdadera unión, un auténtico choque *(sym-bolon)* entre la eternidad y el tiempo: la palabra que Cristo dice y es vive en «el poder de la luz y de la iluminación arquetípicas». La «oscuridad que lleva consigo la fe» hace que en este mundo no veamos este encuentro; pero, cuando veamos a Dios cara a cara no nos será dado ver otra cosa que lo que veladamente acontece ya ante nuestros ojos[99].

En cuanto a Paul Claudel, aquí no podemos, evidentemente, ocuparnos de la totalidad de su obra, de dimensiones casi inabarcables. Nos limitaremos a rastrear algunos temas fundamentales que dicen relación a la cuestión que llevamos entre manos. Su obra programática *L'Art poëtique* (1903/1904)[100] la tendremos siempre en el trasfondo como supuesto fundamental. Pero nuestra atención se dirigirá al desarrollo más amplio y concreto de algunos temas, en particular al ensayo *La sensation du Divin* (1933)[101]: la percepción (sensible) de lo divino. *L'Art poëtique* parte de la experiencia fundamental de la criatura, de la existencia como no divinidad, como oscilación de la relación, como coexistencia siendo sujeto, como conocimiento de la causa originaria a través de la limitación. Pero el ensayo posterior tiene como punto de partida la experiencia fundamental de la conversión (1886) como necesidad apremiante de entregarse sin reservas al imperativo divino. Notemos de antemano que en Claudel, como en todos los grandes conversos, la distinción entre natu-

97 SW, 28-29.

98 WB, 25.

99 49-51.

100 Ed. Mercure de France (12.ª ed.) París 1939.

101 En *Présence et Prophétie*, Friburgo 1942, pp. 49-126.

raleza y gracia carece de interés, porque piensa a partir de lo que Karl Barth llama el hombre real, cuya fundamentación ontológica encierra todo el dramatismo de la lejanía de Dios (fuga ontológica) y de su proximidad (imposibilidad de ser sin Dios), de tal manera que la experiencia de la gracia de la conversión no hace sino intensificar y explicitar lo que antes había sido descrito como experiencia del ser.

La afirmación de Dionisio, según la cual nosotros sabemos que Dios es, pero sólo tenemos de él un conocimiento negativo, tiene para Claudel un sentido muy positivo[102]. En efecto, nosotros, que sabemos que él es, somos lo que él no es. Hemos sido «llamados a representar, a reemplazar al Ser por antonomasia en este o aquel papel». Si el fondo de nuestro ser consiste en ser lo que él no es, sólo podemos representarlo conjuntamente, como mundo completo, donde cada cual es también comunitario con los «con-géneres» en cuanto es lo que los demás no son. «La luz de Dios alumbra en la completa tiniebla»[103]. Lo que Claudel dice en el primer tratado sobre cómo la originaria coexistencia de las criaturas, en cuanto no-ser-Dios, es a la vez complemento ontológico y conocimiento ontológico *(connaissance = co-naîssance)*, y sobre cómo la sensación de ser uno mismo y no ser el otro (que nos limita) se desarrolla a partir del ser y de la forma esencialmente finita como vida, sensibilidad, razón, conciencia, lo aplica ahora a Dios. Dios nos contempla en sí mismo y nosotros, en cuanto vistos, somos llamados a la visión. Dios nos llama al ser con un «nombre» especial, y «para responderle, el alma se sirve justamente de la palabra que le ha sido dirigida»[104]. ¿Cómo no iba a ser capaz de «escuchar finalmente algo de este nombre esencial que el amante divino le sugiere y le pide continuamente?». Comienza por hacerlo inconscientemente y termina por hacerlo de un modo consciente. «Y no es este o aquel órgano sensible o espiritual el que ella ha de ejercitar. Es ella misma la que, respondiendo al toque íntimo, pone su ser en una actitud especial»[105]. Esta actitud es la renuncia a toda evasión, la paz que lleva consigo la aceptación humilde y dichosa de no ser Dios, la luz que afluye al alma justamente a partir de esta oscuridad, el alimento que ella recibe del Ser infinito, cuyas huellas y fragancia perciben las criaturas cual rebaño en medio de la niebla.

Pero hay algo más. Al hacerse hombre, ¿no se ha internado Dios

---

[102] Sobre lo siguiente cfr. P. Claudel, *Sur la présence de Dieu* en *Présence et Prophétie*, 11-46.

[103] *Ib*, 12-13.

[104] *Ib*, 28.

[105] *Ib*, 17-18.

mismo en el no-ser y lo ha «atraído», no desde fuera sino desde dentro? «¿No llevará entonces consigo todos sus derechos y la plenitud de su herencia en cuanto Hijo del Padre, en cuanto situado al nivel del Padre? ¿No estará el hecho tras el título, como el derecho tras el uso y la inspiración tras la aspiración? ¿Dejará el Verbo de estar en Dios por estar con nosotros? 'Lo que yo he visto en mi Padre', dice el evangelio de Juan (8, 38), *loquor,* 'eso hablo'. ¡Hacedlo también vosotros! Realizad en el tiempo lo que yo atestiguo en el fondo de vosotros mismos con palabras que no pueden pasar... Entre el tiempo y el fundamento originario, ¿no se convertirá el corazón de Jesús para nosotros en intérprete de la eternidad y en instrumento de nuestra resurrección, renovada en cada instante?»[106]. Y, por lo que respecta al Padre, «Jacob, el suplantador», que se arrodilla disfrazado ante su padre ciego, «es el divino ladrón que actúa ocultamente por nosotros; de acuerdo con la realidad de las cosas es el último, según el derecho el primero. Y cuando el Padre se dirige a él y le dice ¡Hijo mío!, se encarga de responder en nosotros *Adsum.* Para engañar a este padre, que ha perdido la vista y sólo puede guiarse por el tacto, cubre sus manos con la piel de un cabrito sacrificado. 'Las manos, las manos', dice por dos veces el patriarca, 'son de Esaú, pero la voz, la voz es de Jacob'. Esta voz, en la que se percibe un eco de la de Abel. Esta voz, que es el hálito del Verbo... Toda la Biblia está llena de patriarcas ciegos; y no hay duda de que lo que ha apresurado la vuelta del hijo pródigo ha sido la noticia de que su padre se ha quedado ciego». De estas tinieblas habla Dionisio cuando dice que «las tinieblas borran los límites». «Para conocer al Ser, hemos de poner nuestro propio ser en una relación con él antes de la aurora, *ante luciferum*»[107].

En especial, la eucaristía es la aclimatación de nuestro ser a Dios a través del descenso del Verbo a nuestros sentidos, más aún, a lo que está bajo los sentidos, a la sustancia. No se trata de que el espíritu hable al espíritu, y la carne a la carne. «Nuestra carne ha dejado de ser un obstáculo y se ha convertido en instrumento y en mediación; ha dejado de ser un velo para transformarse en una percepción». De un modo u otro, ha de aprender a gustar el sabor de Dios, de Dios mismo, nuestro alimento, «que se ha hecho accesible a nuestros órganos corporales». Con el «sentido de Cristo» (1 Co 2, 16) se implanta en nosotros el «sentido de Dios»[108].

106 *Ib,* 40.
107 *Ib,* 40-48.
108 *Sensation du Divin* en *Nos sens et Dieu (Etudes Carmélitaines* XXXIII), Brujas 1954, pp. 54-60.

Después de esta introducción, comienza Claudel a tratar propiamente de la percepción sensible de Dios, desde la doble premisa filosófica y teológica.

1. El cuerpo es la obra del alma, su expresión y su prolongación en la materia. A través del cuerpo experimenta el alma el mundo y actúa en él configurándolo. «Los sentidos son el producto y la forma externa de nuestras facultades internas y de la indigencia que conforma la profundidad de nuestro ser en orden a algo exterior a nosotros, para percibirlo y dejarse configurar. Por eso, el camino adecuado para conocer al alma es observar el cuerpo, y, partiendo de los órganos de percepción externos, llegar a los agentes internos que los utilizan y dirigen después de haberlos construido»[109].

2. La aplicación teológica aparece en la proposición siguiente: «Así como el Logos encarnado quiso, por así decirlo, ponerse en manos de la multitud ansiosa, que lo oprime y asedia, lo examina de un modo exhaustivo, según la expresión de S. Juan: 'Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida', así también quiso en su misericordia hacerse accesible a nuestros sentidos internos y ponerse a su disposición. Quiso encarnarse no sólo por un breve período de tiempo y por unos pocos hombres, sino para siempre y para todos los hombres. No es sólo Tomás el que grita: 'Si no lo toco con mis manos, no creeré'; detrás de él hay un ejército innumerable de sordos y ciegos que piensan de la misma manera. No vino para hacerse comprender *(comprendre)*, sino para hacerse comprobar *(constater)*... Se dirige a nuestros sentidos, es decir, a las diferentes formas de nuestro sentido íntimo *(sens intime)*, de nuestro sentido del sentido»[110].

Desde el punto de vista filosófico estableció Claudel que el alma-espíritu es lo que oye, ve y gusta, pero dada su nonada e indigencia, se procura los órganos materiales necesarios para ello. Sin embargo, el Dios hecho hombre, comenzando por los sentidos externos, adapta los internos y, a partir del mundo, despierta para sí, que no es del mundo, aquel *sensorium* que el pecado había embotado.

Esto presupone que podemos, con el recto uso de los sentidos externos, hallar y encontrar a Dios en todas las cosas del mundo. Y lo presupone en la medida en que este poder está integrado en la dimen-

109 *Ib*, 60-61.
110 *Ib*, 61-62.

sión más elevada, que se quiere demostrar. En efecto, el autor no se refiere aquí (como Buenaventura en la interpretación de Rahner) a un sentido místico desnudo, por así decirlo. El poeta Claudel alude a lo que indica ya el título de su obra, es decir, a una capacidad perceptiva sobrenatural y sensible, fundada en la encarnación de Dios y en la eucaristía y orientada hacia la cualidad específica del ser divino. Según él, el hombre debería asemejarse al libro apocalíptico «escrito por dentro y por fuera»[111], o a los animales simbólicos, que aparecen asimismo en el Apocalipsis «llenos de ojos por dentro y por fuera»[112].

Claudel habla a menudo del sentido espiritual-sensible del olfato[113]. El olor es la «esencia preciosa» destilada por el ser que se autoconsume, el incienso y, por ende, la «unción». Es el signo de la presencia del ser, lo que el ser irradia, su perfume embriagador, derramado al «romperse el frasco de ungüento» del amor. El sonido es a la vez dos cosas: palabra que emana de la oscuridad de la persona ajena y se pronuncia en orden a ser creída, y «música de la sonoridad divina presente en el fondo de nuestro ser»[114], partitura de la llamada divina que hemos de leer en la hoja de nuestra vida[115]. Sobre la visión habla Claudel con todo detenimiento para disipar la apariencia de que todo se reduce en ella al aspecto objetivo. La luz se abre paso hasta el ojo a través de los colores y de las sombras. Por su parte, el ojo es la necesidad de ver del espíritu finito convertida en órgano, la chispa luminosa que Dios le ha infundido para configurar las tinieblas que le rodean en una forma viviente[116]. Y la visión es reflejo mutuo del interior y del exterior, que luchan por encontrarse, un influjo recíproco. «Nosotros no nos limitamos a mirar el mundo que existe, lo hacemos existir con nuestra mirada»[117], él despierta al hombre a la forma de la luz y del espíritu, «a fin de que realice en el fondo de sí mismo todas las posibilidades de diferenciación que constituyen la expresión de su persona y las utilice ya como instrumento de conocimiento *(co-naîssance)* sobre todas las cosas que le rodean[118]. Pero

---

111 *Ib*, 63.

112 *Ib*, 77.

113 Sobre todo en *La cantate à troix Voix*, París 1943 y en *Conversations dans le Loir-et-Cher*, París 1957.

114 *Présence et Prophétie*, p. 71.

115 *Non impedias musicam. Les aventures de Sophie*, París 1937, pp. 211 s.

116 *Présence et Prophétie*, 86.

117 *Ib*, 93.

118 *Ib*, 95.

Dios es el esencialmente vidente y crea las cosas en la medida en que las hace presentarse ante su mirada. «Ahora bien, lo que debe su existencia a la visión es visión correspondiente y ojo que contempla el fundamento. Todo ser, en efecto, es una versión autónoma de la mirada creadora y la realización en el tiempo de la forma prescrita a su obediencia, es decir, a su acción, y del símbolo necesario para darle sentido. Esta forma es la expresión concreta y, al mismo tiempo, el instrumento para el conocimiento que el ser individual tiene de lo universal». Por eso, todo aquello que posee forma tiene su centro a partir de la mirada de respuesta de la criatura a la mirada creadora de Dios, y «toda nuestra vida religiosa es la atención *(attention)* a la intención *(Hinsicht, intention)* especial que Dios tuvo cuando nos llamó a la existencia»[119] con aquel nombre nuevo que nos ha dado en su Hijo.

En cuanto al sentido del tacto, el poeta lo describe en primer lugar a la manera de los místicos, es decir, como experiencia de los toques divinos. Pero la criatura en cuanto tal, en la medida misma en que querría sustraerse a la mano de Dios, siente la presión de esta mano, y sólo la criatura justificada siente, de modo análogo al de María, cómo en ella «se ha alojado un huésped indeseable, que no vacila en colocar las sillas a su antojo, en poner clavos en las paredes, y, si llega el caso, en hacer astillas los muebles para encender el fuego con que calentarse». Tomás tiene permiso para tocar a este huésped: «Dios mismo se abre y guía su mano hasta las junturas íntimas de su acción y hasta su corazón palpitante»[120].

El poeta había hablado del gusto ya al principio. Sobre este tema vuelve a menudo a lo largo de toda su obra, al referirse a la dimensión especial, a que nos abre este sentido, a la experiencia singular de otro ser, por ejemplo, del cuerpo amado. Recuerda el sabor *(sapor)* de la sal de la sabiduríıa, el sabor de la madre del Señor, que es como el fuego sagrado y el elixir de toda la creación, para comunicarnos en su ímpetu hacia Dios el sabor de Dios mismo[121].

La concordancia entre estos cuatro pensadores tan diferentes entre sí no deja de sorprender. Cada uno a su manera concibe al hombre como una totalidad sensible-espiritual y entiende las dos funciones a partir de un centro común, desde el que el hombre viviente entra en contacto con el Dios vivo y real y le es posible tener con él un intercambio recípro-

119 *Ib*, 97.

120 *Ib*, 116.

121 *Ib*, 124-125.

co. Todos insisten sobre la necesidad de fundamentar un conocimiento sensible que vaya de arriba a abajo o del interior al exterior, aunque los sentidos sean lo exterior y lo inferior y, por lo tanto, el fundamento empírico y el vehículo que hay que poner en marcha de todo pensamiento y voluntad espirituales. A la pregunta de cómo se diferencian las cualidades sensibles específicas desde la facultad unitaria del alma, y por qué han adoptado estas formas (aparentemente originarias) y no otras, ¿cabe acaso una respuesta que no parta de lo dado, a través de una sistematización cautelosa (como ha hecho sobre todo Siewerth) y de un continuo remontarse a la unidad de la que todo surge? «Durante mucho tiempo será imposible ir más lejos, remontarse a la fuente de la experiencia sensible, al tablero de mandos, al lugar central donde sufre su primera elaboración la ola destinada a alimentar los diferentes órganos de la periferia»[122]. Y resulta extraño cómo un sentido que se ha perdido puede ser sustituido por los otros que se agudizan, por así decirlo, y cómo, por otra parte, los animales poseen unos sentidos más poderosos y afinados que los del hombre.

Por lo que respecta a nuestro contexto, lo importante es destacar tres conclusiones que hemos extraído de los análisis anteriores.

1. El hombre real experimenta con su alma y su cuerpo el mundo y, por consiguiente, a Dios. Como subrayan Barth y Siewerth, el hombre no es «alma» solitaria que a través de una serie de conclusiones extraídas de los fenómenos alcanza la realidad. El hombre se encuentra de antemano en la realidad, y lo más real es el tú, el prójimo y el Dios que lo ha creado y lo llama. Ambos vienen dados juntamente. Y aunque el hombre, en cuanto hijo de Adán, tiende siempre a rehuir el encuentro con Dios, a evadirse en la abstracción del espíritu y de la materialidad de los sentidos, no puede sustraerse al Dios cazador, que lo ha alcanzado de antemano y le ha hecho detenerse.

2. Dios fuerza al hombre a detenerse en la medida en que viene a su encuentro en el ámbito de los sentidos como el Encarnado, como el prójimo que no puede ser esquivado. Y al mismo tiempo viene a su encuentro como el Señor y el Maestro ante el cual ha de inclinarse precisamente porque puede verlo, tocarlo, oírlo y comerlo. La carne habla a la carne. La Palabra ha escogido este lenguaje insuperable, que alcanza y encuentra desde abajo al pecador que ha perdido el espíritu.

3. Pero esta carne de la Palabra viene a nuestro encuentro como

122 P. Claudel, *L'Art Poëtique*, p. 111.

la *exinanitio* de Dios. Este siervo sólo nos deviene comprensible en cuanto Señor que ha descendido del cielo por nosotros. En su sensibilidad y carnalidad, todo respira Espíritu, pero también humillación del Espíritu. Los sentidos perciben sensiblemente la humildad de Dios. Ven lo que Dios hizo para volverse visible, oyen lo que el Verbo de Dios realizó para hacerse audible a los oídos sensibles. Y, de este modo, todos los sentidos perciben sensiblemente lo No-sensible y están dispuestos a pasar por la muerte de los sentidos que afecta esencialmente a todo lo sensible, a negarse a sí mismos, pues comprenden, y lo comprenden realmente, que Dios es lo Suprasensible, y a dejar que Dios sea lo que es. Pero en medio de esta autorrenuncia poseen ya en el fenómeno del Encarnado la garantía de su propia e incomprensible resurrección.

Los sentidos son la exteriorización del alma. Y Cristo es la exteriorización de Dios. Ahora bien, si la exteriorización del alma muestra su pobreza, el no poder conquistarse a sí misma sino a través de lo otro, también muestra a la vez (más aún, antes, si bien de un modo oculto) que en la exteriorización que tiene origen en la indigencia, el alma es una imagen de Dios, que, según las palabras de Dionisio, se ha exteriorizado ya a sí mismo como creador a través del eros, y esta exteriorización ha alcanzado plenitud en la encarnación, de tal manera que la pobreza del ser y su dimensión sensible no hacen sino revelar de un modo más profundo la única riqueza que esconden: el amor.

3. *Mística eclesial*

Sólo ahora es posible tratar de una experiencia última de la fe, en cierto modo arquetípica en la Iglesia, es decir, de la mística. Evidentemente, no podemos abordar con detenimiento esta cuestión. Hemos de limitarnos a esbozar una visión panorámica de la misma. El acceso a ella ha sido abierto cuando hablábamos de la experiencia paulina, que se presentaba como un tránsito del testimonio ocular de los Doce a la llamada «revelación privada», que continúa dándose en el ámbito eclesial. Pero este acceso también ha sido facilitado al hablar de Juan, que transmitió a sus sucesores su testimonio ocular cualificado sin poner de relieve la distancia que le separaba de ellos. Estos «ven-con, escuchan-con, tocan-con Juan», que se experimentó y se caracterizó a sí mismo especialmente en la experiencia apocalíptica, como un profeta neotestamentario entre los otros profetas, sus hermanos. También en Pablo, la Iglesia aparece edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los

profetas neotestamentarios. Naturalmente, no los concibe simplemente como continuadores de los profetas de la Antigua Alianza, sino como testigos y signos cualificados del nuevo Espíritu Santo de Cristo, presente y operante en toda la Iglesia.

Aquí tiene escasa importancia que concedamos o neguemos a la «carismática» de la Iglesia primitiva el nombre de «mística». Este vocablo no aparece en la Escritura y por eso nos limitamos a preguntar por su contenido cuando entra en el léxico de la Iglesia. Es evidente que *si* se admite su uso, hay que darle un sentido desde la teología cristiana con raíces bíblicas. Tal sentido ha de diferenciarse en principio del que se le da comúnmente en la historia de las religiones. Puede guardar ciertas analogías, pero tiene que distinguirse claramente en lo esencial. Partiendo de este supuesto, que siempre ha de ser tenido en cuenta, el concepto en cuestión puede ser utilizado.

Comencemos por una constatación de carácter formal. El hecho de que la revelación se cerrara con la muerte del último Apóstol no puede significar que la acción reveladora de Dios, el acontecimiento de su autodesvelarse, pertenezca al pasado de tal manera que en lo sucesivo sólo quepan unas reflexiones elaboradoras y retrospectivas. Casi se podría subrayar lo contrario: los preliminares han terminado y empieza lo realmente importante; el Espíritu del Padre y del Hijo ha sido derramado sobre el mundo, a fin de que la obra creadora del Padre y la obra reconciliadora del Hijo, elevadas ambas a la última potencia trinitaria, se muestren al mundo en su forma completa y acabada y se impriman en él con toda su fuerza. La forma de Cristo, de que forman parte la Antigua Alianza y la era apostólica, es históricamente insuperable; pero como hemos dicho reiteradas veces, sólo adquiere su plenitud plástica a través de la dimensión del Espíritu Santo, y ésto quiere decir también a través de la Iglesia.

Si ésto es cierto, no se ve por qué la participación de la Iglesia en la plenitud de la revelación, en la forma que ha adquirido en la época bíblica, no ha de ser también participación en las experiencias proféticas y carismáticas de los hombres bíblicos. Lo contrario sería algo improbable, más aún, constituiría un contrasentido. Que tal participación no puede ser ya arquetípica en el sentido bíblico es claro, porque conforme a su esencia y a su definición no se mueve ya en la segunda dimensión trinitaria, sino en la tercera, es decir, en el ámbito de la explicitación e interiorización de la revelación del Logos operada por el *Pneuma* divino. Ahora bien, en sus infinitos modos de explicitación, el Pneuma es libre de servirse también de los tipos de experiencia arquetípicos de la Biblia

para mostrar en la Iglesia de todos los siglos la presencia constante de la revelación, no como algo meramente pretérito, sino como una realidad actual.

De esta constatación absolutamente formal se deriva en seguida una conclusión concreta: la participación de los cristianos de épocas posteriores en las experiencias arquetípicas bíblicas ha de tener dos características fundamentales. En primer lugar, por lo que respecta a lo participado, ha de ser una auténtica participación eclesial en las más diferentes formas de la experiencia bíblica de Dios, experimental y sensible, en la amplitud de las experiencias veterotestamentarias, proféticas o no, del testimonio ocular terreno del Nuevo Testamento, pero también del testimonio ocular del mundo de la resurrección, que fue otorgado a los Doce, a Pablo, a Esteban y a muchos otros. En segundo lugar, por lo que toca al sujeto participante, ha de ser una participación en el Espíritu Santo de la Iglesia, una participación que, entendida en su profundidad como plenitud de Cristo, constituye un aspecto del arquetipo global completo y, por consiguiente, es inmanente a la Iglesia y está sometida a ella. Ha de ser, pues, experiencia en el Espíritu *Santo* (también en el sentido neotestamentario), que es sustancialmente el Espíritu del amor recíproco entre el Padre y el Hijo.

A ésto se refiere Pablo cuando se enfrenta a los Corintios y funda toda la carismática neotestamentaria en la diferente condición de los miembros del cuerpo místico (1 Co 12) y, por lo tanto, en el amor cristiano (1 Co 13). El amor es, por consiguiente, el motivo por el que en la Iglesia no se puede ni se debe distinguir adecuadamente una carismática o una profecía «puramente» funcionales de una mística «meramente» personal, o, en otros términos, una mística de los carismas y otra de los *dona Spiritus Sancti*[123]. Podemos decir que el miembro de la Iglesia «místicamente» (carismáticamente) dotado podrá y deberá anunciar y llevar a cabo su misión particular en la Iglesia en la medida en que con esta misión suya no se contraponga a la Iglesia (en el sentido de los arquetipos bíblicos), sino que demuestre estar vitalmente inserto en la fraternidad del amor como en el arquetipo global de la Iglesia. Siendo ésto así, los demás miembros y, entre ellos, los dirigentes, es decir, el clero, tienen el deber de prestar atención a las experiencias carismáticas de cada uno de los miembros y de utilizarlas de acuerdo con sus características

123 Es lo que probamos contra una tradición solidificada en nuestro comentario al tratado de santo Tomás sobre la profecía, en la edición latina alemana de Tomás, vol. 23.

concretas en el ámbito global de la Iglesia (dentro de la comunidad y más allá de ella). De estos carismas, unos apuntan al exterior y han de ser conocidos como tales para volverse operantes. Otros se orientan hacia el interior y derraman su fuerza y su eficacia sin necesidad de ser registrados externamente. Pero no hay que situar sin más los primeros en la esfera de los carismas, y los segundos entre los *dona Spiritus Sancti.* En efecto, hay dones místicos (como el de «ciencia», el de «fortaleza», el de «consejo») que están totalmente llamados a operar hacia afuera, y existen carismas (por ejemplo, el de la participación en la Pasión y, consecuentemente, el de la especial intercesión y sustitución vicaria) que en su totalidad o en su mayor parte operan en lo invisible. Lo que aquí sucede realmente sólo es posible conocerlo si se dejan a un lado las funestas diferencias entre las escuelas y se atiende a lo más importante, a la solidaridad y compenetración recíproca por encima de todas las diferencias conceptuales.

Sólo entonces se podrá superar también la fatal opción previa que se tomó en la época patrística (como reacción contra el montanismo) y, especialmente, desde S. Agustín, opción que coloca un interrogante sistemático sobre cualquier experiencia mística en la que participen los sentidos y la fantasía. Y ésto, no sólo cuando se consideran tales experiencias de un modo abstracto y separadas del trasfondo del amor eclesial que las justifica (a lo cual nada habría que objetar), sino también cuando, enjuiciadas a partir de este fundamento, son rechazadas como irrelevantes y peligrosas en cuanto alejan del amor e inducen al abuso. Es bien conocida la doctrina inexorable de Juan de la Cruz al respecto, que toma una opción previa en contra de la carismática y a favor de la mística. Opta contra la presencia de cualquier elemento sensible en la ascensión a Dios, y a favor de la experiencia de Dios alcanzada en la inmediatez de la «fe desnuda». El carismático debe rechazar sin reparos todo elemento sensible o imaginativo, ya lo elabore el hombre, ya proceda de la inspiración diabólica o de Dios mismo. El vínculo que liga a la mística (o carismática) eclesial con los arquetipos bíblicos queda cortado sin piedad, y sólo queda la mística de los *dones,* del Espíritu Santo, como tercera dimensión trinitaria. Pero este radicalismo recibe su propio castigo en la medida en que olvida la dimensión eclesial de la misión. Entonces, la mística deviene esencialmente individualista, se convierte en experiencia de Dios aislada e incomunicable, que para mantenerse pura exige medidas violentas. Se da la paradoja de que precisamente la carismática (que hipotéticamente podría «funcionar» también sin la gracia santificante y sin el amor) exige y conserva el fundamento del amor abnegado, en tan-

to que una mística orientada únicamente al amor teologal y carente de dimensión «funcional» corre el riesgo de degenerar en un asunto meramente privado. Añadamos que el veredicto de la tradición agustiniano-sanjuanista viene muy bien a todos aquellos escépticos sistemáticos, psicologistas o meros prácticos de la pastoral, que en nombre de la «fe auténtica» o del «sano criterio humano» pretenden suprimir en la Iglesia toda dimensión mística, por considerarla asunto privado e irrelevante.

Desde el punto de vista práctico y psicológico es comprensible toda cautela, si contemplamos los estragos que el otro extremo, la carismática ingenua, puede ocasionar cuando de un modo acrítico y casi materialista se acepta y se difunde cualquier visión, audición o estigmatización real o supuesta como moneda contante, es decir, como un hecho bruto y separado del contexto global de la Iglesia. Contra ésto han alzado la voz con razón los grandes santos, pues significa confundir una vez más la dimensión de la revelación bíblica con la de la Iglesia y, en último extremo, deslizarse hacia terrenos que no sólo caen bajo la psicología general de la religión, sino que a menudo rozan la magia.

Rechazadas estas dos degeneraciones, no queda sino el punto medio: la relación equilibrada entre carismas y dones del Espíritu, interpretados estos últimos como consumación y sobreelevación experiencial de las virtudes teologales. En unos y otros (en la medida en que son diferenciables) se da el tránsito de la vida de fe «normal» a la experiencia mística propiamente dicha. Esto es comprensible y aceptado por todos por lo que respecta a los «dones». Sólo hay que añadir lo dicho en el capítulo precedente a propósito de los sentidos espirituales: la participación «normal» de la experiencia eclesial de la fe en los arquetipos bíblicos, la transformación de los sentidos en la muerte y la resurrección cristiana, la llamada «normalidad» arquetípica (protológica) de una percepción de Dios y de las cosas divinas mediante la totalidad del organismo corpóreo-anímico. La auténtica experiencia cristiana de la fe encierra (por ejemplo, en Ignacio de Loyola), cierta experiencia de cercanía y de alejamiento de Dios, de consolación y de desesperación, una percepción de lo que Dios quiere de mí aquí y ahora, un *sapor* bernardiano de la sabiduría divina, una *cognitio per connaturalitatem* tomista, todo lo cual no puede ser considerado todavía como «mística» en el sentido más estricto. A lo largo de este camino pueden darse irrupciones en nuevas profundidades de la experiencia, que son vividas por el sujeto como un salto cualitativo. No obstante, este salto tiene lugar más bien en el plano psicológico que en el de la vida objetiva de la gracia, mucho más importante. El creyente auténtico, que se ha identificado con la actitud de fe, no su-

brayará esencialmente el momento de experiencia frente al de fe. La fe en cuanto actitud es renuncia de la propia experiencia dentro de la experiencia de Cristo, y la experiencia de Cristo es la humillación kenótica y la autorrenuncia, que, como hemos dicho, se funda en la conciencia hipostática del Redentor. Por eso, en la «mística», toda profundización en la experiencia de Dios será una penetración más profunda en la «no-experiencia» de la fe, en la renuncia amorosa a la experiencia, que llega hasta los abismos de la «noche oscura» de Juan de la Cruz, que significa la ejercitación mística propiamente dicha en las últimas renuncias.

La «noche oscura» es precisamente una *«experiencia* de la no-experiencia», es decir, una experiencia del modo negativo o privativo de la experiencia en cuanto participación en la experiencia arquetípica global vetero y neotestamentaria. Sólo es reprobable elevar las antedichas experiencias místicas del tipo de un Juan de la Cruz a norma y modelo de toda experiencia eclesial de la fe y poner al mismo nivel los distintos caminos de la fe dispuestos por Dios, por más que entre ellos existan analogías. El poder creador del Espíritu Santo de hacer participar (según diversos grados y matices) de la experiencia originaria de Jesucristo es ilimitado y el amor, que «no busca su gloria» y que es un «camino que supera infinitamente» a todos los dones del Espíritu, permite siempre que en el seguimiento de Cristo se posean los dones divinos más bien a manera de privación, de depósito en el cielo, de renuncia en favor de los demás, que como algo propio que tenemos en nuestras manos.

Por lo que respecta a los carismas, no se puede decir exactamente lo mismo. En efecto, éstos se otorgan al individuo, no para entregarlos sino para administrarlos en función de la economía del cuerpo místico. También se dan indudablemente carismas «no místicos», de alguna manera naturales, de los que Pablo y Pedro enumeran algunos, por ejemplo, la limosna y la hospitalidad. Otros van unidos a los ministerios eclesiales propiamente dichos como un don del Espíritu en orden a desempeñarlos adecuadamente. Otros son carismáticos en sentido estricto, y de éstos se trataba sobre todo en Corinto. Como subraya toda la tradición teológica, su carácter de *gratis datum* ha de interpretarse únicamente como función social, tanto objetivamente como desde el punto de vista del que los recibe. Dondequiera que se de esta participación inmediata de un miembro de la Iglesia en el corpus objetivo de la revelación bajo la forma de ver, oír, tocar sensiblemente una parte de la realidad sobrenatural de la revelación, o bien a través de una estigmatización o de otras formas de participación en la Pasión del Señor o en cualquier otro misterio de la redención, o también a través del conocimiento de un aspecto

particular de la verdad de la revelación, que quizá ha sido olvidado o, al menos, no es tenido actualmente muy en cuenta por la mayoría de la comunidad eclesial, dondequiera que se dé ésto —repetimos— lo importante no es que el individuo realice tal experiencia, sino que la Iglesia en su totalidad la lleve a cabo a través de él, pues lo que le ha sido otorgado al individuo está en conexión funcional con la misión de la Iglesia. Y por muy personal que sea la experiencia vivida por el individuo, ha de renunciar a ella en favor de la Iglesia, y ha de entregarla incluso cuando le parece absurdo o inútil hacerlo, incluso cuando le parece una profanación. Si tiene esta experiencia en cuanto expropiado de sí mismo, también ha de despojarse de sí mismo para administrarla.

Tal es el modo eclesial en que la experiencia mística participa del carácter proléptico de toda experiencia arquetípica de la revelación. Acontece esencialmente en el ámbito global de la Iglesia y tiene su punto de partida en el ámbito global de la Iglesia (en cuanto plenitud de Cristo). El individuo que experimenta es siempre un miembro expropiado de la totalidad y como tal ha de sentir y conducirse. Aun si la opinión pública eclesial, valorando la gracia carismática de un modo justificado (aunque no carente de peligro), puede honrar al individuo que la ha recibido en vida o después de su muerte, éste no ha de dejarse perturbar por ello. Más aún, si ha comprendido y acogido la gracia de Cristo con la debida profundidad, experimentará siempre tales honores como un malentendido, pues la gracia no va dirigida propiamente al individuo, sino, a través de su mediación abnegada, a la Iglesia en su totalidad.

Puesto que la mística eclesial está prolépticamente referida a la totalidad de la Iglesia, es necesariamente escatológica, es decir, realización experiencial de la Jerusalén celeste, de la cual somos ciudadanos y que aparecerá al fin de los tiempos. Desde este punto de vista, toda mística, incluso la más oscura mística de la cruz, es gloria anticipada, *δόξα*, ser-arrebatado por la belleza del nuevo eón. La noche oscura, en cuanto gracia, sólo se otorga entre dos experiencias de consolación: una, al principio, que es todavía superficial y no ha pasado por la muerte; y otra, purificada por el sufrimiento y hecha conforme a la resurrección. La impotencia de la cruz participada eclesialmente es siempre objetivamente expresión de la omnipotencia sobreabundante de Cristo, a quien le está sometida toda *exousía* en el cielo y en la tierra. Esto vale también para la visión rigurosamente objetiva que, por así decirlo, se limita a observar y a registrar, y es propia de los profetas y del Apocalipsis. También ella ha sido dada por el «testigo fiel Jesucristo» a «su siervo Juan» para comunicarla a la comunidad y encauzarla a la visión escatológica de la gloria

del Cordero victorioso y de su esposa. La belleza del nuevo eón, del mundo celeste, que desde el principio y a través de todos los tiempos ha sido introducida en la economía salvífica del mundo y «hará fermentar toda la masa», se ofrece al místico en una experiencia humana global que posee una inmediatez arquetípica. No se trata de un mundo celeste, desnudo y abstracto, sino del mundo de la resurrección, que impregna la creación redimida con la fuerza del Hijo resucitado y la lleva a resucitar con él.

Desde el punto de vista teológico-objetivo, éste es el motivo de que la mística eclesial no sólo conoce experiencias espirituales, sino también sensibles. Si nos resulta imposible situar esta dimensión de la resurrección (que es transversal al decurso de nuestro tiempo histórico) dentro del sistema del «viejo mundo», no hay ningún motivo para considerar de antemano como «puramente subjetivo» todo elemento sensible presente en la mística eclesial y para tacharlo sin más de inobjetivo. La adaptación de los sentidos cristianos de un creyente viador a los misterios del reino de Dios es siempre para nosotros un misterio, pero no hay por qué rechazarlo a priori como imposible. Si las apariciones del Resucitado a los Apóstoles fueron objetivas (aunque no eran capaces de contemplar toda su gloria), las cosas no tienen por qué ser esencialmente diferentes en las visiones místicas. Lo decisivo es que el objeto imprima en el espíritu y en los sentidos del místico una forma que lo revele y lo exprese adecuadamente, y a este propósito es claro que puede utilizarse también la imaginación.

La desconfianza que la tradición muestra ante esta objetividad proviene (dejando aparte las medidas de prudencia pastoral) del presupuesto platónico de que el mundo divino es «puramente espiritual» y, en consecuencia, sólo puede expresarse en imágenes sensibles de un modo inadecuado y equívoco. Ahora bien, el Resucitado es libre para darse a sí mismo una forma de expresión adecuada, objetiva, y para realizarla de un modo igualmente objetivo en los hombres que han de encontrarle. El encuentro de esta forma de expresión con los sentidos cristianos puede tener, no obstante, una historia agitada. En efecto, en el ofrecimiento de la forma está implícita la pretensión de que los sentidos renuncien a sus objetos habituales para conformarse al nuevo eón, y esta renuncia puede ser ejercitada existencialmente a través de la «noche oscura» de S. Juan de la Cruz, a fin de aumentar y fortalecer la proporción entre los sentidos mortales y el objeto inmortal.

Con esto hemos situado suficientemente en nuestro contexto la esencia peculiar de la mística eclesial. Está en su totalidad en el ámbi-

to de la libertad del Espíritu, que sopla en el espacio de la tradición bíblico-eclesial. Por lo que respecta a esta mística, resulta imposible establecer un esquema explicativo de cómo se desarrollan y relacionan entre sí los diferentes fenómenos. Todos ellos (sólo hablamos, evidentemente, de los auténticos) caen verticalmente del cielo. Sin embargo, estos «aerolitos» se insertan en seguida en el paisaje de la tradición; otorgan nueva vida al mensaje bíblico, superan las presuntas distancias entre el tiempo de la revelación y el presente, y, en cuanto signo actual, operan la aproximación amorosa del verdadero mundo a esta existencia enclaustrada en sí misma. A menudo son la respuesta celeste a las cuestiones abiertas de una época que el hombre no es capaz de resolver.

Siembran nuevas semillas en la iglesia que fructificarán a lo largo de los siglos. La idea (especialmente extendida hoy) de que el tiempo de la Iglesia es una época sin horizontes, donde domina una fe desnuda y ciega, es falsa y, por otra parte, es una consecuencia de la falta de fe. También es falsa la afirmación de que cuantas menos irrupciones haya del nuevo eón en el viejo, tanto más sana, meritoria y auténtica es la vida de fe. Si bien es verdad que la Iglesia, al igual que el cristiano, nunca ha de aspirar a las gracias místicas, como si no bastase la forma de la revelación puesta frente al mundo, no es menos cierto que Dios no se atiene de un modo minimalista a lo estrictamente necesario, ya que la belleza eterna se irradia y se prodiga siempre de un modo sobreabundante, que supera toda exigencia y expectativa.

4. *Integración*

Si queremos recapitular los diferentes momentos del conocimiento teológico subjetivo y ver cómo se entrelazan los unos con los otros, hemos de dejar a un lado la pretensión (abierta u oculta) de ordenarlos en un sistema. Y no sólo porque la fe ha de continuar siendo fe y, por lo tanto, no puede convertirse en visión, sino, sobre todo, porque el Dios que se revela conserva su soberanía en todas sus manifestaciones y es el Señor de ellas. No sólo el hecho originario de su revelación es una decisión libre frente a toda naturaleza creada. Todos los momentos de esta revelación conservan este rasgo característico a pesar de que cada uno de ellos es una consecuencia lógica del hecho originario. La estética teológica jamás puede rebajarse al nivel de la estética intramundana. Por consiguiente, al igual que la fe originaria es la respuesta del hombre operada por la libertad del Dios que se manifiesta, también lo es todo elemento

experiencial de esta fe. Siempre es el Dios libre y misericordioso, incluso después de la alianza con Abrahán y del Sinaí, el que dialoga y se relaciona con el pueblo. Siempre es el Cristo libre y benévolo el que después de la encarnación trata con los discípulos y con el pueblo, el que en su clemencia cotidiana e incomprensible no se deja desalentar por el comportamiento de esta generación incrédula y perversa (Mt 17, 17) y se esfuerza diariamente e, incluso después de su resurrección, en lugar de retornar a la invisibilidad del Padre, se presenta nuevamente a los discípulos, que consideran imposible tanta alegría. También Tomás, que podría fundamentar su exigencia en su oficio de testigo ocular, acaba por derrumbarse cuando se cumple su condición y no tiene más remedio que confesar la pura gracia. Lo mismo ocurrirá después en la Iglesia. Si no se puede dudar del permanente ofrecimiento del Señor en la misa, de su gracia en los sacramentos, de su eficacia a través de la predicación, sin caer en un puro actualismo, tampoco se puede enmascarar, para salvar la dimensión de la continuidad, la dimensión (mucho más importante) del acontecer, de la actualidad. Más allá de la garantía general dada a los Apóstoles y a sus seguidores, que les capacita para anunciar la doctrina de Jesús, la expresión de la Palabra eterna de Dios a través del balbuceo de los hombres es siempre un milagro. El mero simbolismo del mundo de los signos no provoca sin más el acontecimiento. Guardini lo ha subrayado a menudo al hablar de la liturgia; es sabido con cuánta energía lo afirmó Agustín (por no hablar de Orígenes) a propósito de la eucaristía. Lo mismo ocurre en la oración privada ¡Con qué libertad va y viene el Señor! Y toda la educación divina en la oración apunta justamente a este importantísimo conocimiento y experiencia del que ora: ¡Ningún mérito, ningún ejercicio, ninguna actitud pueden forzar a Dios! La libertad tampoco está aquí en contradicción con la garantía de su gracia. Puesto que la gracia ha sido prometida y garantizada, el que ora puede conservar la confianza incluso en medio de la sequedad y de la no-experiencia, y ha de aprender a distinguir de un modo cada vez más claro la fe del subjetivismo que acompaña a sus diferentes estados de ánimo, siempre tan cambiantes. Y, sin embargo, la purificación de los estados de ánimo subjetivos será siempre el camino por donde hemos de encontrar, de la manera más segura y más plenamente humana, a Dios tal cual es. Y Dios sólo puede entrar allí donde se deja a salvo su libertad.

Por lo tanto, toda la evidencia subjetiva ha de abrirse sin reservas a esta libertad de la evidencia objetiva de la revelación. Ha de convertirse cada vez más en espacio acogedor y desposeído de sí mismo, donde Dios, encarnándose, pueda manifestarse según su voluntad. Sólo así que-

dará situada en su debido lugar la esfera de los «sentidos espirituales» y se hará posible la integración entre la experiencia arquetípica bíblica y la experiencia «normal» de la fe. Las experiencias arquetípicas son muy variadas. Ya las del Antiguo Testamento fueron diferentes de las del Nuevo, y en la Antigua Alianza existía a su vez toda una escala de manifestaciones sensibles de Dios. En la Nueva Alianza podemos distinguir (simplificando) cuatro tipos fundamentales, todos los cuales (individualmente o entremezclados unos con otros) desembocan en el tesoro de la Iglesia. Y el Espíritu Santo es siempre libre de crear algo nuevo e inaudito para cada creyente a partir del material de estas experiencias. Por eso todo lo que digamos aquí ha de dejar siempre a salvo esta libertad. Enumeraremos a continuación algunos puntos de vista sobre el particular.

1. El hecho de ser Cristo la epifanía de Dios en el mundo implica esencialmente que su manifestación de la gloria divina tenga lugar no sólo ante unos pocos elegidos (en tanto que todos los demás permanecerían inmersos en la oscuridad de una «fe ciega y desnuda»), sino ante el mundo propiamente dicho. En la medida en que los discípulos enviados al mundo son algo así como los rayos enviados por el sol, en el irradiar se hace visible no el rayo, sino el que irradia. Si Cristo es la imagen de todas las imágenes, es imposible que no afecte a todas las imágenes del mundo a través de su presencia y no las ordene en torno suyo. Una imagen aislada no tiene sentido por sí misma. Cada una de ellas aparece en el trasfondo de otras, se forma y se expresa en un mundo y a través de su forma interna revela su *con-formación* y su poder creador para configurar un mundo en torno suyo. Con Goethe llega a su culminación la época de la imagen, época en que la imagen ejerce y recibe una gran influencia. Pero en Cristo, lo primario no es el entorno histórico de la imagen, sino el mundo de la creación y la historia de la salvación en su totalidad. A través de su forma, las cosas adquieren en el mundo la justa distancia (de él y entre sí) y la justa cercanía (a él y entre sí). Para el creyente, todo esto no es objeto de fe, sino de visión. Consigue verlo cuando cree, y lo ve de un modo concreto, si bien oscuro y desfigurado, incluso cuando se sutrae a la evidencia de la fe. Este entorno sensible en el que vive y que aparentemente conoce a fondo, está completamente determinado por una imagen y acontecimiento centrales, de tal manera que sus experiencias sensibles, totalmente reales y corpóreas, le ponen en contacto con el punto central a través de innumerables caminos visibles u ocultos.

Una vez que el creyente está en el mismo espacio y en el mismo tiempo de la creación en que se sitúan los profetas y los apóstoles, es

casi indiferente que posea la contemporaneidad sensible del testigo ocular, pues está en el mundo determinado por la manifestación de Dios, dirigido por ella y orientado hacia ella. La realidad de la creación en su totalidad se ha convertido en custodia de la presencia real de Dios. El creyente podrá quejarse de la oscuridad de la fe o inquietarse por la oscuridad de la misma imagen de la revelación, oculta y poco aparente. Sin embargo, en la fe podrá aferrarse a lo que ha conseguido ver: el desplazamiento y la orientación magnética de las imágenes del mundo hacia su centro realizado por la imagen de Dios, donde puede darse siempre una evidencia manifiesta, palpable. Ahora bien, de este modo, el Señor de las imágenes del mundo conserva siempre la libertad de ocultarse tras ellas (como si fuese una imagen mundana entre otras) y de exigir para sí una fe desnuda, o de aparecer de nuevo eclipsándolas a todas. Esto es comprensible a partir de la fe, pero de una fe que entiende, experimenta y, por consiguiente, es ya capaz de ver.

2. A Cristo se le puede distinguir con unos perfiles puros separados de los demás perfiles del mundo. El se manifiesta al individuo en la imagen global de la Iglesia, de la comunidad de la fe siempre viviente y siempre vivida a lo largo de la historia. La Iglesia es el espacio propiamente dicho donde irradia su forma. Este espacio no sólo es iluminado como las imágenes del mundo, sino que recibe su irradiación de tal manera que puede reflejarla a su vez activamente. De ésto hablaremos en la segunda parte de nuestra investigación. Aquí se trata ante todo de la integración subjetiva y, por consiguiente, de clarificar la manera en que la Iglesia, en cuanto realidad espiritual-sensible, media realmente entre los sentidos espirituales del creyente y la forma de Cristo. La Iglesia media, en efecto, en cuanto comunidad única y unida de hombres reales y, como tal, sostiene ya al individuo. Media además en cuanto comunidad apostólica, en la que han sido insertadas como «fundamento» (Ef 2, 20) las experiencias arquetípicas de los profetas y de los apóstoles, es decir, en cuanto conexión vital auténtica que liga la experiencia actual de la fe a la arquetípica en el ámbito de la historia. En la medida en que han recibido la autentificación eclesial, Pablo y los místicos posteriores forman un cerco apretado que envuelve a la experiencia primera y fundamental. Pero bajo esta continuidad empírica reina otra, más misteriosa y, sin embargo, no menos manifiesta para el creyente católico: la que existe entre la experiencia corpóreo-espiritual de María y la experiencia maternal de la Iglesia.

Al igual que una madre explica a su hijo el mundo, le muestra lo que hay que ver y cómo verlo, y no sólo le enseña las palabras del len-

guaje, sino también la realidad a que corresponden a fin de que la palabra brote de la imagen y retorne a ella, así la Iglesia, partiendo en último análisis de la experiencia de la madre corpórea del Señor, que fue la creyente por antonomasia, puede enseñar a sus hijos la Palabra de Dios y comunicarles, no sólo su sentido, sino también su sabor, su perfume, su concreción encarnatoria, a partir de su propia experiencia de madre y esposa. Las terribles devastaciones ocasionadas hoy en el mundo de la fe por el «método histórico-crítico» sólo son posibles en un espacio que ha suprimido la dimensión mariana de la Iglesia y, por consiguiente, ha renunciado a todos los sentidos espirituales y a su tradición eclesial. Estas devastaciones no sólo se extienden a todo el ámbito teológico, sino que penetran también en el filosófico. El mundo se ha convertido en algo privado de imágenes y de valor, en un cúmulo de «hechos» que ya no dicen nada, ante los cuales se congela y se angustia una existencia igualmente privada de imágenes y de formas.

La filosofía y la teología de la imagen están íntimamente relacionadas y allí donde la *imagen* de la mujer desaparece de la realidad teológica, empieza a prevalecer una conceptualización y un pensar típicamente masculinos, sin imágenes. Entonces, la fe se ve expulsada fuera del mundo y confinada en el terreno de la paradoja y del absurdo. No nos referimos a una comunicación sentimental a través del culto de la Virgen, sino a la necesidad de una comprensión mucho más profunda del carácter único de la esposa de Cristo como pueblo de Dios en el mundo, y del significado arquetípico, real y eficaz que la figura de María, situada entre Sión y la Iglesia, posee para la respuesta adecuada del hombre al Dios que se le da. Como individuo, sólo puedo responder dentro de esta respuesta global unitaria, y esta respuesta global es femenina y omnicomprensiva y, por lo tanto, especialmente proporcionada a la esfera sensible. La que fue llamada bienaventurada a causa de su fe hace la experiencia absolutamente unitaria de la maternidad esponsal en y a través de la fe.

3. En el ámbito de la Iglesia-madre, los gestos de Cristo llegan a todas las generaciones creyentes como gestos sensibles de la liturgia, que abarca el sacramento y la palabra. La palabra se muestra continuamente eficaz, como lo que es (1 Ts 2, 13), es decir, no sólo como Palabra de Dios, sino como Palabra del Dios encarnado, como Palabra recubierta de la carne y de la sangre de Cristo. Y con la Palabra ha de aparecer también necesariamente la existencia sensible de Cristo. En efecto, el sacramento es algo más que un rito veterotestamentario, por más que continúe siendo un símbolo: es la cosa misma, a la vez oculta y desvelada.

La forma corpórea del sacramento, increíblemente ruda y exigente, que ha de ser llevada a efecto, no sólo reclama la fe desnuda, sino también la no menos ruda verdad histórica en la que aquéllas tienen su origen.

Quien así lo entiende y practica no corre el riesgo de concebir la santidad como mera obra sacramental externa, sino que a través de la dimensión sensible del acontecimiento se pone *hic et nunc* ante el acontecimiento que se hace presente. La imagen le obliga al acto en la medida en que le desvela el acto que funda la imagen y a la vez se funda en ella. Aquí radica lo esencial y no, como se piensa hoy de un modo esteticista, en el encuentro de los símbolos sacramentales y de los «grandes arquetipos de la psique»[124], aunque, por otra parte, sea cierto que las imágenes sacramentales en cuanto tales no son arbitrarias, es decir, «mero ornamento externo del misterio, simple técnica pedagógica provisional». Si las imágenes sacramentales extraen su fuerza simbólica de la creación, en la cual Dios enseña al hombre mediante imágenes esenciales, la correspondencia entre agua y redención, óleo y Espíritu Santo, imposición de manos y transmisión del *Pneuma,* viene fundada en cuanto tal desde arriba, desde el amor de Cristo, como lo muestra ya la elección de las imágenes. La Iglesia puede completar maternalmente esta correspondencia, añadir el fuego y la cera, el olor del incienso y la genuflexión, los ornamentos de diferentes colores (que expresan de un modo sensible-espiritual los distintos estados de ánimo), la música (como expresión de la armonía de la fe que todo lo impregna), conformando así el *κόσμος αἰσθητός* al *κόσμος νοητός* de la realidad de la fe. Pero estos complementos son variables, no se presentan como de institución divina y, al amparo de las imágenes instituidas por Dios, constituyen un punto de apoyo a partir del cual nuestra experiencia sensible se eleva al ámbito de la experiencia de la fe. Es preciso evitar toda confusión, pero, en todo caso, el Señor de la Iglesia que, revelándose, se hace presente, permanece siempre libre de mostrarse también y de hacerse más próximo, si así le place, a través de los símbolos y de las imágenes alusivas estético-mundanas.

4. Sin embargo, hay *una* imagen básica, una imagen que está por encima de cuantas fueron instituidas por el Hijo del hombre, que en la cruz tomó sobre sí y expió la culpa de todos los hombres: la imagen del hombre que viene a nuestro encuentro. El hombre que nos viene al encuentro con su indigencia y su culpa es siempre prójimo, y este prójimo del hombre es Cristo. En el prójimo, el hombre encuentra con todos

[124] *Nos sens et Dieu (Etudes Carmêlitaines),* Brujas 1954, p. 167.

sus sentidos corpóreos a su Redentor, y lo encuentra de un modo tan concreto, irrepetible y arquetípico como aquel en que los apóstoles «encontraron al Mesías» (Jn 1, 41). Aquí, todos los hilos de la fe se aúnan para formar el tejido perfecto. En efecto, por la fe sé que he sido redimido por la sangre de Cristo y sé que tú también lo has sido. La fe me obliga a ver, a tener presente y a presuponer (en la acción) la imagen realísima que el Dios trinitario tiene de ti: así pues, esta imagen he de verla encarnada en ti. En el encuentro con el prójimo, la fe es probada y aumentada en cada momento. Si se acredita como fe, recibe también su confirmación sensible, porque, según Juan, el amor perfecto lleva consigo un rasgo característico: mostrarse como la verdad. Pero sólo lleva sensiblemente su propia demostración cuando es obediente a Dios, que entregó su vida por nosotros. Lleva sensiblemente en sí el compendio de la dogmática cuando es verdadero amor (y no egoísmo disfrazado, de cualquier manera que sea). En el amor al prójimo, el cristiano adquiere definitivamente sus sentidos cristianos, que, evidentemente, no son «diferentes» de sus sentidos corporales, sino los mismos en la medida en que han sido configurados según la forma de Cristo.

Lo verdaderamente importante no es que la forma histórica de Cristo se vuelva explícita o no para el que ama. En efecto, el amor mismo tiene la forma en sí y la comunica. Desde el punto de vista cristiano, el amor no es un «obrar sin imágenes». Al contrario, es lo que por antonomasia configura y da forma. Es el poder creador de Dios mismo inserto en el hombre a través de la Encarnación. Por eso, a la luz de las ideas divinas, el amor es capaz de leer correctamente en el mundo las formas de la creación, especialmente la del hombre. Al margen de esta luz, el hombre no es más que un jeroglífico incomprensible, contradictorio. Sólo es descifrable a través de la cruz y la resurrección, entendidas como amor y gloria del Dios ensangrentado, abandonado.

5. Después de estas reflexiones, el encuentro con el Señor en la oración y la contemplación no puede ser ya una cuestión inquietante. A su presencia en la fe corresponde de modo lógico y natural su hacerse-presente. También aquí conserva el Señor plena libertad de movimientos. Ninguna «aplicación de los sentidos» puede forzarlo, pero ninguna debe quedarse tampoco en el dato sensible y recrearse en él. Lo poco que en ella acontece de un modo consciente está de un modo muy significativo al servicio del amor. Y el amor no quiere «imaginarse» nada, ni ver anticipadamente mediante procedimientos mágicos. Sólo obedece a la realidad del amor del Señor. Esto lo subrayó Maréchal cuando intentó hacer converger en un centro los dos aspectos de la *applicatio sensuum*

(la fantasía humana corriente y el toque inmediato de Dios propio de la mística)[125]. En una dirección semejante apunta Hugo Rahner[126]. No es posible determinar a qué nivel psicológico se realiza, en la oración, el carácter imaginario de la revelación; desde la más elevada concreción hasta la transparencia más sutil, todo es posible, tanto por parte del Señor de la oración como por parte del orante mismo. Pueden darse imágenes cuya única finalidad es superarlas y trascenderlas, pueden darse modos de experiencia sensible, para a continuación ser negados, o bien utilizados como referencias insuficientes a lo sensible.

En efecto, los sentidos junto con las imágenes y las ideas han de morir con Cristo y descender a los infiernos, para resucitar para el Padre de un modo inefablemente sensible-suprasensible. «Entonces oí sin escuchar sonido alguno, vi sin percibir ninguna luz, olí donde no había olor, gusté lo que no podía ser gustado, toqué lo que no podía ser palpado», dice la esposa del Cantar de los Cantares en Eckhart[127]. Esto no son paradojas que se detruyen a sí mismas, es la co-realización de una historia cuyo contenido es la kénosis de Dios en el mundo y del mundo en Dios. Y, sin embargo, son nuestros sentidos y con ellos nuestro espíritu, nuestro ser integral, los que, muriendo en Cristo, resucitan para el Padre: *et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius*[128].

125 *Etudes sur la psychologie des mystiques*, II, 1937, p. 376.
126 *Die Anwendung der Sinne* en ZKTh (1957), p. 452.
127 Ed. F. Pfeifer (1857 II, p. 597.
128 Jb 19, 100-27 (según los LXX).

III. LA EVIDENCIA OBJETIVA

A. NECESIDAD DE UNA FORMA OBJETIVA DE LA REVELACION

Todo lo hasta ahora dicho lo hemos dicho en función de lo que viene; pero algunas anticipaciones obligadas de lo que viene no dejaban de tener ciertos riesgos. En efecto, la capacidad experiencial subjetiva encuentra su razón de ser y su justificación en un objeto experimentable y no puede demostrarse y comprenderse en su integralidad al margen de este objeto. Por eso, en las consideraciones anteriores nos hemos referido anticipadamente al objeto, que, para entenderlo adecuadamente, requiere un estudio en sí mismo. Tampoco las consideraciones antropológicas tenían sentido en sí mismas, como ocurriría, por ejemplo, si el objeto religioso se limitase a «Dios en sí mismo». Si nos aproximásemos al objeto de esta manera, el concepto y la sensibilidad humanos saldrían quizás a colación, sólo de modo negativo, para mostrar su inadecuación y descartarlos. Lo adecuado, limitándonos a «Dios en sí mismo» sería quizá el «ápice del alma», el hondón íntimo o la porción suprema que de un modo estático correspondería a la ausencia de forma del abismo divino. Esta correspondencia encontraría su mejor expresión en un sistema de identidad, donde Braham y Atman se identifican por cuanto en último extremo llegan a ser lo mismo; y a partir de esta identidad podría reconquistarse también una cierta función positiva para la capacidad conceptual y sensitiva, ya que el mundo de la multiplicidad, la *regio dissimilitudinis,* sólo podría entenderse como una manifestación objetivo-subjetiva de lo uno e idéntico.

Ahora bien, si Dios es el infinitamente libre, que ha imaginado y creado un mundo en la libertad, si, además, es el Dios uno y trino que se ha hecho hombre en Jesucristo, entonces existen tres motivos, ín-

timamente ligados entre sí, por los que la revelación de Dios ha de tener una forma objetiva.

1. Si Dios es el infinitamente libre, si, por consiguiente, es la subjetividad infinita, que en modo alguno puede identificarse con el sujeto religioso humano, entonces, por muy íntimo que sea el nivel subjetivo en que acontece una revelación divina, Dios, permanecerá siempre *interior intimo meo,* conservará su trascendencia en medio de su revelación y, por lo tanto, no será simplemente un Dios «visto», sino también «creído» en la visión y en la experiencia interna, un Dios al que hemos de entregarnos de un modo todavía más incondicionado que aquel en que el yo humano se entrega al tú con quien el yo tiene en común al menos la naturaleza humana y el ser-persona y al que, por ende, conoce de alguna manera como algo interior a sí mismo. Esta comunión en la naturaleza y en la personalidad no se da entre Dios y la criatura, y por eso incluso la autoapertura más íntima de Dios al alma posee una «forma», si bien espiritual, y esta forma se muestra en las experiencias, sentimientos, iluminaciones, que en cuanto tales no son el Dios que se manifiesta. Pero este primer punto de vista permanece para nosotros abstracto, ya que nosotros sólo alcanzamos a Dios a partir de una creación material y mundana, y no conocemos una comunicación directa entre dos interioridades.

2. Si el Dios libre se ha revelado en primer lugar como creador, y si esta creación es necesariamente (y por lo mismo, objetiva e inalienablemente) manifestación de Dios, esta manifestación tendrá como forma la forma misma del mundo. Es el ser de las cosas y no algo situado junto a o detrás de ellas, la revelación del ser divino poderoso y eterno. Lo dice Pablo con una precisión insuperable: «En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios mismo se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras» (Rm 1, 19-20). *Tò γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, y, menos todavía, *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* que viene después, no pueden entenderse como una «parte» o un aspecto parcial objetivo y separado de Dios, como tampoco *τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ* (Rm 2, 4), o las expresiones *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ* (1 Co 1, 25) y *τὸ δυνατὸν αὐτοῦ* (Rm 9, 22). Se trata siempre del ser integral de Dios visto desde una perspectiva determinada. Por consiguiente, Pablo no dice que, por principio, sólo es posible conocer una «parte» de Dios, o que hay algo en él que es «invisible». Se refiere más bien a que la «visión» del Dios invisible por medio de las criaturas se convierte en una «comprensión» de su ser divino como diferente de todas las criaturas, y de su eterno poder, que se revela

en el acto de la creación[1]. A la divinidad del Invisible, que irradia en la visibilidad del ser del mundo, Pablo la llama momentos después «gloria» o «majestad» (Schlier), δόξα, «lo imperecedero de Dios» (1, 23), es la gloria *de Dios*, no del mundo, porque es justamente esta confusión la que conduce a la funesta caída, es decir, a trocar la gloria de Dios por la semejanza (ὁμοίωμα) de la «forma», de la «imagen» (εἰκών) «del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles». Pablo no explica de qué tipo es la analogía entre el hombre o el animal y sus respectivas formas, por una parte, y entre el cosmos y la divinidad creadora, por otra. No obstante, lo da a entender, y a la vez que afirma de Dios ciertas cosas (su divinidad, su eterno poder y gloria, su poder creador), subraya la diferencia cada vez mayor existente entre él y la criatura. Esto no impide que la δόξα de Dios irradie sobre y a través de la forma del mundo y de este modo «sea vista», καθορᾶται.

La revelación del Dios uno y trino en Jesucristo no es ciertamente la simple prolongación o intensificación de la revelación que tiene lugar a través de la creación, pero contradice tan poco a su esencia que, considerada a partir del designio último de Dios, la revelación a través de la creación ha acontecido en función de la revelación en Cristo, le ha servido de preparación y la ha hecho posible. Pero la revelación en Cristo debía, más allá de toda esperanza y de toda expectativa de las criaturas, recapitular toda la realidad celestial y terrestre en una cabeza divino-humana, otorgándole un coronamiento gratuito, cuyo esplendor glorioso, propio del *Kyrios* del mundo, debía irradiar sobre toda la creación. De este modo, la forma misma del mundo, que en cuanto tal era ya revelación de la δόξα divina, se convierte, en Cristo y en el Espíritu Santo derramado por él, en un templo que en sí y por encima de sí alberga el *kabôd* de Dios, como el tabernáculo y el templo de Salomón.

3. Pero todo esto caracteriza la forma de la revelación en Cristo de un modo indirecto, como consumación de la forma del mundo que sólo se caracterizará de modo directo cuando se considere como la manifestación del Dios uno y trino. Sólo en la divinidad de Cristo, es decir, en la relación de sus dos naturalezas y en su relación con el Padre en el Espíritu Santo se manifiesta la forma propia e íntima de la revelación cristiana. En la medida en que lo que se manifiesta no se presenta como

---

[1] Aun tomando τοῖς ποιήμασι como dativo (para los sujetos cognoscentes), el sentido sería igual, porque κτίσις κόσμου sería entonces medio objetivo.

un *phainomenon* del Uno simple, sino como devenir visible y experimentable del Dios uno y trino en sí mismo, la forma de la revelación no es el límite (πέρας) de algo infinito e informe (ἄνειρον), sino la manifestación de una sobre-forma infinitamente determinada. Pero lo más importante es que la forma de la revelación no se presenta como imagen de Dios autónoma y contrapuesta a las imágenes creadas, sino como unión hipostática entre arquetipo e imagen. Lo que en esta unión hay de imagen no es algo que interesa separadamente y en sí mismo (el hombre Jesús), sino en cuanto en ella se manifiesta Dios mismo, más aún, sólo en la medida en que Cristo hombre es Dios mismo. Aquí es válida una vez más, y de un modo cualitativamente acrecentado, la afirmación de que «la invisibilidad de Dios deviene visible al espíritu racional» (Rm 1, 20), y de una manera tan inaudita que los que miran y no ven son «inexcusables» (Rm 1, 20 = Jn 15, 22). Ciertamente, la lectura de esta forma es algo tan irrepetible como ella misma. Sin embargo, si recapitula y corona todo lo que hay en el cielo y en la tierra, es la forma de todas las formas y la medida de todas las medidas, y, por lo mismo, es también la gloria de todas las glorias de la creación.

Al igual que todos los términos que se aplican a Cristo y a su revelación, el vocablo «forma» ha de ser utilizado con la cautela que pone *in suspenso* el contenido abstracto y general del concepto al aplicarse a un caso único e irrepetible. Lo importante aquí no es la palabra, sino la cosa misma que hemos de explicar a continuación. Una cosa que se presenta como algo definitivo, aunque aparezca bajo diferentes formas (como hombre que actúa, sufre, muere y resucita en cuerpo glorioso), y los creyentes la capten en situaciones diversas (aquí, en la tierra, a través de la fe; luego, mediante la visión).

En lugar de hablar de la forma de la revelación se podría hablar también (con la misma cautela) del cuerpo de la revelación, si tenemos en cuenta que, por una parte, «en Cristo habita corporalmente (σωματικῶς, Col 2, 9) todo el *pleroma* de la divinidad», es decir, de la misma manera que un espíritu habita en un cuerpo o que el Espíritu de la gloria de Dios moraba en el antiguo templo (Jesús habla del «templo de su cuerpo», Jn 2, 21); y, por otra, la Iglesia (Ef 1, 23; Col 1, 18. 24), más aún, el universo (Ef 4, 16), son llamados cuerpo de Cristo, en cuanto Cristo llega a su plenitud en ellos, y, evidentemente, todo esto no puede entenderse de un modo meramente figurado, porque el cuerpo material de Cristo es y continúa siendo el punto de reconciliación (Ef 2, 16) y, frente a su corporeidad, cualquier otra «religión» sólo es, en el mejor de los casos, «sombra» (Col 2, 17).

B. LA FORMA DE LA REVELACION

1
EL HECHO

La unidad subjetiva de fe y visión en la actitud cristiana sería incomprensible al margen de una unidad de la revelación objetiva que la exige y condiciona. Es una unidad esencialmente irrepetible y así ha de continuar siéndolo necesariamente, ya que el Dios único sólo puede expresarse en su totalidad y profundidad últimas de un modo irrepetible. La revelación de la Antigua Alianza y la de la creación podían haber acontecido «muchas veces» y «de muchas maneras», pues eran camino hacia la «Palabra» total que «Dios nos ha dirigido al fin de los tiempos en su Hijo», y que pudo ser «constituido heredero de todo», no sólo por tener una facticidad histórica, como las revelaciones veterotestamentarias, sino por ser al mismo tiempo la «Palabra poderosa», mediante la cual Dios «sustenta la creación». El Hijo hereda así la historia y las «palabras» ontológicas, que son las criaturas. Estas son palabra sólo por la Palabra que es el Hijo, y son gloria irradiante de Dios porque él es «la irradiación de su gloria» (ἀπαύγασμα τῆς δοξῆς) y la «impronta», la «ex-presión» de su realidad divina (χαρακτὴρ της ὑποστάσεως αὐτοῦ). El Hijo no podría ser la encrucijada de todas las palabras parciales de la historia y de todas las palabras reales si fuese únicamente el hombre «fáctico» Jesús o el Verbo suprahistórico que todo lo sustenta. Que no es supra histórico se ve por las palabras que lo caracterizan como redentor que «purifica al mundo del pecado», y está «sentado a la diestra de la Majestad en las alturas». Cristo es la encrucijada de las palabras históricas y ontológicas porque es la unidad del Hijo eterno y del hombre temporal (Hb 1, 1-3).

El vocablo ἀπαύγασμα, que significa «irradiación» (tanto en el sentido activo, «irradiar» mismo, como en el pasivo, «irradiado») se utili-

za por primera vez en el contexto del *Logos* o de la *Sophía.* En Sb 7, 25-26, el término aparece en paralelismo con otros: «Ella (la sabiduría) es un hálito del poder divino y una emanación pura de la gloria del Omnipotente,... es el resplandor (reflejo) de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios, la imagen de su excelencia». La impersonalidad y la fluidez de las alegorías adquieren consistencia y contorno a través del término χαρακτὴρ: impresión exacta, impronta del sello, facsímil del original. Esto descarta toda sospecha panteísta e insinúa la realidad de un «tú a tú» personal, aunque situado todavía en la esfera de la esencia divina (ὑπόστασις). Ambas fórmulas (esplendor fluido y forma impresa) se complementan en el misterio de la belleza. La forma que los reúne es la belleza originaria, de la que todavía no se sabe si es supra o intramundana. Pero el texto ni siquiera permite una distinción conceptual: aquel hombre constituido heredero de todo es al mismo tiempo aquel en quien Dios ha creado el universo. Procede a la vez de los «profetas» y de los «padres», por un lado, y del Padre, cuyo «hijo» es, por otro. Es desde siempre el heredero en cuanto «Palabra del Omnipotente» y, sin embargo, es «constituido» como tal. Posee el «nombre» y, no obstante, lo «recibe» (v. 4). Es el engendrado en el «hoy» eterno (v. 5), y por eso lleva a cabo su obra en el tiempo «una sola vez», «de una vez por todas» (ἐφάπαξ 7, 27; 9, 12; 10, 10). Lo decisivo es que en su forma-esplendor no se separa ni distingue lo que Cristo es en cuanto Dios de lo que es en cuanto hombre. Sólo se constata que como hombre sólo puede ser la impronta irradiante de Dios en la medida en que como Dios es esencialmente igual al Padre, y que su gloria eterna sólo deviene comprensible para nosotros en cuanto la recibe como hombre y es investido de ella.

Los asertos de la Escritura nunca van más allá de esta unidad. Todas las afirmaciones joánicas se aplican a ella, incluso la referente a la «gloria del Unigénito del Padre» que se hace visible en el «Verbo hecho carne» (*vidimus*, Jn 1, 14), o la que alude a la «gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese», pues también ésta, en cuanto eterna, es la respuesta del Padre a su glorificación en el tiempo hecha por el Hijo (Jn 17, 51). Una doctrina de la «Trinidad en sí» sólo puede justificarse bíblicamente si se la considera como el trasfondo (indispensable) de la doctrina de la encarnación. Que *a fortiori* Pablo hable del Hijo de Dios, refiriéndose siempre al Hijo encarnado, en cuya luz y gloria se hace presente la plenitud trinitaria de Dios, y que llena con su gloria la creación redimida, es algo que no necesita ser demostrado. La «imagen», el «esplendor», en que «nosotros vemos para ser transformados en la mis-

ma imagen de gloria en gloria», irradia del Señor encarnado. El es el Espíritu, él es el acceso al Padre y su «imagen»; e incluso la «iluminación» subjetiva y más íntima de Dios «en nuestros corazones» sólo acontece porque «el conocimiento de la gloria de Dios brilla sobre el rostro de Cristo», o, lo que es lo mismo, porque hemos visto y comprendido «la luz del evangelio en el que resplandece la gloria de Cristo» (2 Co 3, 18-4, 6).

Así pues, conviene recordar en este contexto todo lo anteriormente dicho al hablar de la evidencia subjetiva, es decir, que en el fenómeno central de la revelación no se puede hablar en modo alguno de «signos» que remiten naturalmente a un «significado» que está más allá de ellos. El hombre Jesús, en su visibilidad, no es un signo que remite a un «Cristo de la fe» invisible y situado más allá de él, ya se matice esta concepción en un sentido católico-platonizante, ya se la entienda desde una perspectiva protestante-criticista. Lo que según las afirmaciones bíblicas es imagen y expresión de Dios es el hombre-Dios indiviso: hombre, en la medida en que en él resplandece Dios; Dios, en la medida en que se manifiesta en el hombre Jesús. Lo visto, oído y tocado es el «Verbo de vida» (1 Jn 1, 1), y, naturalmente, no en cuanto se distingue del hombre Jesús, sino en cuanto que está ensamblado con él y forma con él una sola cosa. Tal es, en definitiva, el núcleo y el nudo de todos los escritos joánicos.

Ahora bien, en la medida en que se desplaza la relación entre *apaugasma* y *jarakter* en favor de una consideración finalista, se desplaza también el centro de gravedad de esta concepción. En efecto, la humanidad de Cristo no se entiende ya como «expresión», sino como «instrumento», *instrumentum conjunctum* o *causa instrumentalis*, mediante la cual «una cosa» se esfuerza por conseguir y alcanzar «otra cosa». Semejante desplazamiento ocurre cuando, a base de una opción platónica previa, se contempla lo material como una ocultación de lo espiritual, y lo terrestre en su totalidad como un velo de lo celeste, situando así en un lugar equivocado lo que en el Evangelio es realmente humillación de Dios, que se rebaja a ser hombre. De este modo, todo lo que en Cristo es corpóreo, aparece únicamente como una imagen encubridora que estimula a buscar y a entender lo que encierra de espiritual; y, a su vez, lo corpóreo y lo espiritual no son sino ocasión y estribo para elevarse a lo divino. En esta perspectiva, toda la dimensión sacramental e institucional de la Iglesia y toda la humanidad de Cristo se contemplan de un modo demasiado unilateral, en función de los cristianos «simples», que estarían necesitados de apoyo material, mientras que los cristianos perfectos y avanzados podrían prescindir del símbolo pues estarían capacitados para al-

canzar lo que realmente importa, su núcleo espiritual. Aquí el camino de la perfección se concibe como un proceso por el que el espíritu se despoja progresivamente de todos los velos de la materia (concepción que no se diferencia demasiado de la mística asiática o neoplatónica) y al final del camino se sitúa la visión intuitiva del espíritu absoluto, no mediado ni cubierto ya por ningún velo creado.

Aparentemente, esta terminología platónico-idealista es mera paráfrasis de las palabras de la Escritura, según las cuales «veremos a Dios tal cual es» (1 Jn 3, 2; Dz 1647) y no le veremos «como en un espejo y oscuramente», sino «cara a cara» (1 Co 13, 12; *manifeste,* Dz 574; *clare,* Dz 693; *visione intuitiva, faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi, immediate, nude, clare, aperte,* Dz 530) pero no hay que olvidar que la Jerusalén escatológica no tendrá otro templo que Dios *y el Cordero,* ni será iluminada por el sol o la luna, sino por la gloria *de Dios,* «y su lumbrera será *el Cordero»* (Ap 21, 22-23). Tampoco hay que olvidar que la ciudad no ha sido confiada a Dios, sino al Cordero, que «desciende del cielo en el esplendor de la gloria de Dios» (21, 9. 10) como esposa del Cordero, y que la estructura según el número doce indica claramente que ha sido fundada por el Cordero y sólo alberga a los que «están escritos en el libro de la vida del Cordero» (21, 14; 21, 27). E incluso cuando se habla de la visión del rostro de Dios y de Dios como luz de sus adoradores, se menciona a Dios junto con el Cordero, que se sienta con él en el trono (22, 1. 3-5). Ni por un instante se separa la gloria de Dios de la del Cordero, ni la luz trinitaria de la luz de Cristo, Verbo encarnado, que recapitula el cosmos y lo transforma en ciudad esponsal. En definitiva, pues, la situación escatológica última no difiere esencialmente de la actual a pesar del tránsito de la *spes* a la *res.* Supone un desconocimiento de esta situación considerar que la humanidad de Jesús es y se manifestó como un instrumento *(instrumentum)* ordenado a un fin. Lo lógico es que Jesús continúe siendo en la eternidad lo que fue aquí, en la tierra: el centro de la forma expresiva global de Dios.

Al final de su *Civitas Dei,* Agustín establece un equilibrio asombroso entre la visión de Dios en el corazón y la visión de su gloria en el cosmos transfigurado a través de los sentidos corporales asimismo transfigurados. Si lo suprasensible (dice) es perceptible sólo por la visión espiritual y los sentidos corporales sólo son capaces de percibir lo corpóreo, tendrían razón los platónicos: «El espíritu no podría aprehender lo suprasensible mediante el cuerpo, ni lo corpóreo por sí mismo. Sería, pues, evidente que Dios no puede ser visto con los ojos de un cuerpo espiritual. Pero de estas sutilezas se burla la razón auténtica y la decisiva pala-

bra del profeta», que dice que toda carne verá la gloria de Dios. «Si es claro que el espíritu puede ver lo corpóreo, ¿no será capaz el cuerpo espiritual de percibir corporalmente lo espiritual?». Cada uno de nosotros tiene la experiencia interna de su propia vida corpórea, pero la vida corpórea ajena sólo la percibimos a través de nuestros sentidos corporales, pues *vemos* si un cuerpo vive o no. «Es, pues, posible, más aún, totalmente creíble, que nosotros veamos un día la dimensión corpórea y mundana de los nuevos cielos y de la nueva tierra de un modo nuevo. Es decir, mediante los cuerpos que tengamos entonces y que percibiremos en todas sus dimensiones, veremos con claridad al Dios omnipresente, que gobierna también todas las cosas, y lo veremos y lo conoceremos no como ahora, es decir, contemplando su ser invisible a través de las obras de la creación como en un espejo, de un modo oscuro y fragmentario, ...sino al modo como, mirando a los hombres en los que alientan los movimientos de la vida y entre los cuales vivimos, no nos limitamos a opinar que están vivos, sino que *vemos* que viven realmente (notemos que no podemos verlos sin sus cuerpos, pero vemos su vida mediante ellos de un modo inequívoco). De este modo, decimos, dondequiera que volvamos los rayos luminosos espirituales de nuestros ojos corpóreos, veremos por medio de nuestro cuerpo al Dios incorpóreo que gobierna todas las cosas» (*Civ. Dei* XXII, 29). Esto es un comentario al texto del Apocalipsis, al cual sólo le falta la dimensión cristológica, que debería ser el fundamento permanente de toda esta doctrina de la expresión de la δοξα divina en la totalidad del cosmos.

Si dejamos ahora esta digresión escatológica y volvemos a la cuestión que llevábamos entre manos, hemos de decir lo siguiente: la forma de la revelación, comoquiera que se conciba su dinamismo interno, es algo más que una economía platónica de signos simbólicos que remitirían a algo espiritual situado más allá de ellos. Y ésto, aunque semejante dinamismo de la forma expresiva conduzca a las profundidades de la Pasión, de la muerte, del hades, y luego a las alturas de una ascensión que sustrae la imagen sensible al más penetrante de nuestros sentidos. La forma de la revelación es también infinitamente más de lo que supone la dialéctica protestante en cualquiera de sus matices, ya se hable (con Lutero) de la «mascarada» de la palabra, ya se describa lo «incógnito» (con Kierkegaard) como un *latere sub contrario* (y, por consiguiente, como una crucifixión de los sentidos humanos), o como una autoenajenación en el sentido hegeliano. La modalidad que la imagen expresiva de Dios adquiere a través del pecado, es decir, su carácter de escándalo y de decisión, no anula su carácter de revelación y, por lo tanto, de expresión;

al contrario, lo presupone hasta el final, incluso en medio de los restos de la imagen de la vida eterna en la cruz. En medio de toda paradoja y por encima de ella es revelación, más aún, revelación más profunda, revelación suprema, autoexpresión suprema de esta vida eterna.

En esta expresividad eminente no sólo se muestra lo que Dios es, o sea, amor. También se hace patente que Dios, a través de su revelación amorosa en la carne y en la sangre y de su sacrificio por la vida del mundo, se ha comprometido de un modo insuperable y sin posibilidad de volverse atrás. A quien ha sido capaz de leer la imagen del Hijo que derrama su sangre en la cruz, no le causará ya ninguna «sorpresa» la perduración de este compromiso en la eucaristía, pues ésta no es más que una dimensión derivada de la primera. Y tampoco puede extrañarle la resurrección de la carne y las eternas nupcias del Cordero y su esposa. Todo ello está incluido en el autocompromiso de Dios, que con libertad divina, pero también con fidelidad divina a su compromiso, ha hecho de su creación un cuerpo de revelación de su gloria.

2
REVELACION EN EL OCULTAMIENTO

La forma de la revelación, que corresponde a la unidad bíblica de saber (ver) y fe (no ver) y la condiciona, ha de superar de antemano en cuanto forma tres tensiones: en primer lugar, la tensión intramundana entre la condición manifiesta del cuerpo y la oculta del espíritu; en segundo lugar, la tensión fundada en la creación entre el cosmos como imagen y expresión de un Dios libre, no necesitado de ninguna creación, y Dios mismo; y en tercer lugar, la tensión en el orden de la gracia y de la salvación, entre el pecador que se ha apartado de Dios y el Dios que se revela redimiéndolo a través de la ocultación de la cruz.

No cabe reducir estas tensiones una a otra, ni tampoco derivar una de otra. Hay que guardarse, pues, de concluir a partir de la primera (que sirve de fundamento a la estética habitual) el carácter igualmente estético de las otras dos. Con todo, entre estas tres tensiones existen importantes analogías, que las vinculan internamente. La primera no puede ser plenamente comprendida sin la segunda, y la segunda, a su vez, sólo adquiere su concreción última en cuanto que va unida a la tercera. Y, partiendo de la tercera, resulta evidente que las dos primeras existen en función de ella y en ella encuentran su fundamentación y su comprensibilidad últimas.

1. *La revelación del ser*

La disposición del cuerpo y del espíritu en el mundo, y, de un modo más general, la que rige las relaciones entre la manifestación de

lo externo, de lo material, y la de la interioridad (ya se trate del espíritu racional del hombre, del alma animal, del principio vital del vegetal o de la espontaneidad indefinible de la materia), funda en una paradoja insoluble el misterio de la belleza. En efecto, lo que se manifiesta es lo que, en su manifestación, al mismo tiempo queda oculto. El alma se expresa y se muestra en el organismo vivo y, sin embargo, queda a la vez «detrás» de la manifestación, donde se construye una celda, un velo y una cavidad[1]. No sólo forma parte de la belleza el «número, peso y medida» de la materia organizada, sino también la «fuerza» del principio organizador, que se expresa en la forma sin perderse en la expresión externa, «gloria» del ser libre y, más profundamente todavía, del poder de prodigarse por amor. La visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es ésto lo que otorga al fenómeno de lo bello su carácter arrebatador y subyugante y asegura al ente su verdad y su bondad. Esto es válido no sólo para la belleza natural, sino también para la belleza artística, y, dentro de esta última, para las creaciones abstractas que limitan al mínimo la dimensión de la profundidad y quieren explicarlo todo a través de la horizontalidad de la superficie, del color, del ritmo. En efecto, el que tales constelaciones puedan ser contempladas de mil modos diferentes por el ojo, que por su propia fuerza ve la forma sintetizada o estructurada de este u otro modo, muestra que también aquí entran en juego fenómenos de expresión interna y subjetiva, por ejemplo, la intención de la dicción o un estado de ánimo. La intención y la disposición anímica de alguien que se expresa a través de una superficie se puede conocer de diferentes maneras: por la información objetiva sobre lo que ha querido decir, por una compenetración subjetiva que parte de la obra misma e intenta sintonizar con ella, y, por último, por un encuentro amoroso global con toda la persona.

Por lo que respecta a las obras de arte se puede discutir si un examen de la personalidad del artista (y no sólo de los simples datos de su obra), de su biografía y psicología, contribuye al conocimiento estético de su obra o, por el contrario, aleja y desvía de la consideración propiamente artística hacia otros terrenos, por ejemplo, hacia la sociología o hacia la teoría de la cultura. Y ésto tanto más cuanto que no se puede presuponer sin más que la obra de arte sea en la intención del artista una expresión de su propia personalidad, porque puede ser expresión de una

1 J. Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, 1949, pp. 443 s.

cosmovisión presentada por el artista como objetiva y válida también para otros. El artista puede querer dar forma y hacer creíble una visión del mundo, no su propio ser, y entonces se ocultará y se revelará al mismo tiempo en sus obras. Ciertamente, en la medida en que configura *su* visión, manifiesta algo de sí mismo, pero, en la medida en que quiere mostrar más profundamente el mundo que ha comprendido, se convertirá a sus propios ojos en algo irrelevante y se considerará a sí mismo como un simple *medium*, que, en cuanto tal, no aspira a llamar la atención. Referido ésto a la creación, podría quizá objetarse que en el caso de Dios la cosa es diferente, porque, cuando crea, sólo puede representarse a sí mismo, pues se identifica con cada una de sus posibles «visiones del mundo» (o mundos posibles). Esto es verdad, y, por eso, cualquiera de los mundos posibles serían a imagen y semejanza de Dios y remitirían a su autor. Por otra parte, en el caso de Dios, las distancias entre el autor y la obra son infinitas. Ningún puente natural puede mediar entre ambos, ningún sistema expresivo de tipo orgánico-espiritual puede ofrecer, por así decirlo, una gramática que nos permita deletrear y entender esta obra concreta. Tampoco el «concepto» genérico de ser *(analogia entis)* puede ser considerado como una gramática de este tipo.

Es propio del arte del artista divino poner e introducir en la forma mundana que crea a su imagen y semejanza la fuerza expresiva y reveladora que a partir de una superficie concreta nos lleva a contemplar y a entender la profundidad única y bien determinada a la que remite. En otras palabras, hay que superar el concepto deísta de la creación, según el cual Dios, a la manera de un artista mundano, sacaría de sí un mundo cerrado y completo en sí mismo, dotado (al igual que una obra de Rembrandt o de Bach) de todo lo necesario para remitir al propio autor y explicarse a sí mismo, teniendo siempre en cuenta, claro está, que la belleza artística sólo ofrece una analogía unilateral, pues Dios es ciertamente libre para crear y conserva su libertad en el mismo acto de la creación y posteriormente. Pero no deja de valer a modo de complemento, ya que la relación necesaria, íntima y vital entre la forma expresiva y el principio vital que en ella se expresa es el supuesto que nos permite comprender la analogía basada en la belleza natural. La actividad concomitante, conservadora y vivificante de Dios, su fidelidad a la criatura, que no permite que ésta quede «abandonada», su amor a las cosas creadas (*nihil odisti eorum quae fecisti*), atestiguado en la creación misma y en la revelación de la Palabra, su compromiso que llega hasta lo último, hasta una ultimidad divina, permiten a la criatura confiarse a la forma del mundo en toda su profundidad, hasta el sacrificio.

Lo que en esta primera tensión en el plano del ser queda claro es cómo toda revelación mundana es también velación y toda manifestación ocultamiento. Ya para leer una forma intramundana se requiere mirar lo visible para captar lo invisible. La flor nos abre los ojos a algo interior, más profundo y abisal que una forma que nos cautiva a través de sus proporciones y de sus colores. En el ritmo de la planta, desde el germen hasta su pleno desarrollo, desde la yema al fruto, se revela una esencia, cuya ley es imposible reducir a meros mecanismos utilitarios sin incurrir en sacrilegio. Y en la totalidad de los seres, que se despliega y se mantiene en equilibrio, se revela un misterio del ser, cuya reducción a mera «existencia» neutral sería todavía más sacrílego y obcecado[2]. Nosotros estamos iniciados en estos misterios (conscientes de ellos fueron sobre todo los románticos y muchos idealistas alemanes), ya que somos espíritu-en-la-naturaleza y todas las leyes de expresión del macrocosmos nos gobiernan también a nosotros. En cambio, el espíritu, con toda su claridad, no está iniciado en las oscuras profundidades del alma del mundo y de la *natura naturans*. Para entender estas formas, ha de renunciar a su propia luz y confiarse a los presentimientos amorosos que sólo pueden constituir una guía segura, cuando el intelecto renuncia de un modo duradero a sus sofismas. *Anima* sólo empieza a cantar cuando se siente sola y se imagina que *Animus*, su ruidoso esposo, está fuera de casa. Pero el poeta sabe espiar a *Anima* y hacerla cantar, y con una astucia extrañamente contradictoria es capaz de ser a la vez ambas cosas: *Animus*, que espontáneamente se vuelve permeable y receptivo al sentido profundo de las cosas, y *Anima* que se vuelve calculadora y con su arte poético, musical o cromático, tiende a la asustadiza pieza la trampa para atraparla prisionera viva y palpitante. De este modo, el artista es alguien que sabe y no sabe al mismo tiempo. Por una parte, conoce lo más profundo porque se comporta frente a ello como alguien que no sabe y de una manera espontánea y, por otra, domina técnicamente la superficie de la expresión artística porque es capaz de convertirla en expresión de lo sagrado y desconocido.

Lo mismo ocurre con los amantes, cuando no se quedan en la antesala del enamoramiento. Ven al amado de un modo muy diferente a como lo ven los otros, ya que su yo profundo se les hace presente en todas sus manifestaciones y les aparece como lo realmente precioso y dig-

---

[2] Hans André ha tratado este tema con singular belleza en su trilogía (O. Müller) y en su *Natur und Mysterium*, Einsiedeln 1959.

no de ser amado. Cualquier don, cualquier palabra habla de él, y cualquier respuesta suya contiene la totalidad de su ser. Los intercambios externos sólo son puentes a través de los cuales se comunican las almas. Y en el acto de la procreación reciben de la naturaleza la más profunda confirmación de su audacia. Al entregarse, dan mucho más de lo que saben y pueden, pero no más de lo que propiamente quieren expresar, es decir, a sí mismos, más aún, sus posibilidades fecundas, que rebasan el ámbito de su propio ser y se orientan hacia una nueva vida. Así, pues, superan las medidas de la naturaleza individual. El amante no se da para llenarse a sí mismo, para volverse consciente de la propia profundidad, sino que se confía a una naturaleza que está en él y que, sin embargo, lo trasciende. Los gestos que hace son profundamente suyos, y, a la vez, más que suyos, ya que la naturaleza habla y se expresa en él a través de su individualidad, más aún, de su personalidad espiritual. Esta ley no sólo está vigente en el «primer amor» o en el acto sexual. Configura también a la familia y cuanto pertenece a ella, y deja su impronta sobre la totalidad de la vida humana, que es un «juego» de «representaciones», que cobran su máxima actualidad precisamente cuando el hombre, en el teatro de la vida, asume las más decisivas responsabilidades éticas. Ciertamente, todo está referido a *él,* pero no propiamente a él, sino a la ley de la vida y del mundo que él representa, de la que es expresión, pero sin identificarse con ella y en cuya afirmación interviene consciente de que el modo más correcto de proceder consiste en dejar que la gran ley opere sin trabas a través de él. Esta ley es, bien de la «naturaleza» que envuelve y alberga todas las formas de la actividad humana, tanto social como individual; bien, más ampliamente, de la realidad del ser del mundo en cuanto tal, que, en lo concerniente a su porqué, se manifiesta de una manera todavía más enigmática en todo lo que ha sido ordenado de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

Lo que ante todo interesa aquí es el hecho de que, al nivel de la condición humana global, sólo se puede hablar de un saber digno del hombre cuando no se pone «entre paréntesis provisional» el trasfondo del no-saber (como lo hace la llamada «ciencia exacta») y se tiene en cuenta de un modo explícito, pues no hay otra manera de que la figura en cuestión sea legible como figura de la realidad. De mil modos lo atestiguó y expuso Hegel, aunque acabó por disolverlo todo en una omnisciencia divina. La ciencia y la investigación progresiva del misterio del ser encuentran su justificación si se parte del reconocimiento fundamental de la zona de misterio del ser, donde cuanto más elevado es el nivel del ser, tanto más profundo y compacto deviene su misterio, pues, al aumentar

la zona iluminada aumenta también la zona de oscuridad. Cuando se supone, por el contrario, que el misterio del ser es solucionable por principio con solo progresar (es el caso de las hipótesis materialistas más optimistas), comienza la obcecación, la incapacidad para ver el fenómeno objetivo.

La tensión existente dentro del saber intramundano puede expresarse con las palabras «saber y creer». Esto tiene la ventaja de mostrar cómo la fe en Dios (que se sitúa en un segundo nivel) y la fe cristiana (en un tercer nivel) no representan en modo alguno un fenómeno radicalmente nuevo. El «saber y creer» intramundano llega efectivamente a su plenitud con el «ver y saber» de la fe religiosa y cristiana, elevándose así la estructura del conocimiento humano a su más alto nivel. Los Padres de la Iglesia subrayaron ésto, bien cuando, siguiendo a la sabiduría griega, decían que todo saber comenzaba con una fe natural, más aún, que en las cosas más elementales de la vida, la «fe» confiada en la naturaleza, en sus leyes y en su providencia, es el fundamento de todo comportamiento humano[3]; bien cuando frente al racionalismo arriano recalcaron (especialmente los Capadocios) que no sólo Dios es incognoscible en su esencia, sino también toda esencia, hasta la de la más insignificante criatura, que sólo captamos en sus manifestaciones[4]. Es una solución forzada, que cierra los ojos a la realidad más profunda, poner entre paréntesis lo incognoscible y construir un concepto del saber y de la ciencia, semejante al de Kant y sus seguidores, que no puede ser sino finito y racionalista, porque, en la medida en que el objeto viene construido a partir del sujeto cognoscente, el fenómeno de la manifestación objetiva, el revelarse el objeto a partir de la propia profundidad, queda escamoteado, y todo naufraga en un chato funcionalismo. Así no es posible desarrollar una verdadera ciencia de la naturaleza viviente, como aquella a la que apuntaba, por ejemplo, Goethe en su morfología, y ni siquiera una ciencia de las expresiones culturales del hombre. Ahora bien, estas ciencias son necesarias si la teología no ha de quedarse en una ciencia de la «fe», separada y aislada de las ciencias «exactas». Además, de acuerdo con lo dicho anteriormente, tampoco se da una piedad «sobrenatural», orientada hacia la revelación de Dios en la historia, que no implique una piedad «natural», que no presuponga e incluya a su propio nivel una «religiosidad de la naturaleza» y una «religiosidad del ser».

---

[3] Teófilo de Antioquía, *Ad Autol* I, 5. 8.

[4] Cfr. mi estudio sobre Gregorio de Nisa: *Présence et Pensée*, París 1942.

2. La revelación de la Palabra

Para seguir el orden, vamos a referirnos ahora al segundo estadio, aunque no es éste el lugar adecuado para dilucidarlo. La creación es expresión de Dios de un modo único (ya que tanto Dios como la creación son únicos), y constituye el tema fundamental de toda filosofía. La pluralidad de los seres en el espacio y en el tiempo remite desde cualquier punto de vista a la unidad que presuponen y está por encima de ellos, en la medida en que cada uno es uno y todos forman, en grupos de universalidad cada vez mayor, unidades esenciales. Nada hay tan incomprensible como esta división de lo uno en unidad genérica y unidad individual, y justamente en el no-ser-uno de las dos se revela y se vela la verdadera unidad. Y este no-ser-uno, la distinción entre esencia y existencia, es el enigma más profundo dentro del ser, que remite a la identidad que lo trasciende. Todo esto parece un tanto abstracto pero es la experiencia existencial fundamental de todo viviente. La referencia a la identidad prohibe toda deducción de la dualidad a partir de la unidad, pues siempre será incomprensible que una unidad, que realmente merezca este nombre, salga de sí misma en virtud de su unidad y se haga dualidad. En otras palabras, la creación muestra por sí misma su no necesidad. Los seres creados, proyectados en la existencia, se revelan necesarios con necesidad natural, pero Dios crea libremente. Por consiguiente, si toda contingencia lo revela inequívocamente como creador libre, precisamente por eso lo vela también de un modo más profundo, porque es absolutamente imposible deducir uno de los términos a partir del otro.

La teología natural adopta necesariamente una forma que hace de la criatura una alusión a Dios, pues todo procede de él y, por consiguiente, es su imagen y vestigio. Pero esta teología positiva, catafática, ha de desembocar en una teología negativa, apofática, más englobante. Es ésta una exigencia a priori que se puede demostrar a posteriori a partir de todas las visiones del mundo de los diferentes pueblos y también a partir de lo que se podría llamar, con una expresión simplificadora, la «teología natural» de la Biblia. Nos referimos especialmente a la visión del mundo propia de los libros sapienciales, que ponen de relieve con gran energía el carácter de revelación del mundo creado, pero también su fugacidad, es decir, la inexistencia de un puente entre el sentido del mundo y el sentido de Dios. La sabiduría resplandece en muchos pasajes pero está oculta en último extremo a los ojos del hombre (Jb 28; Ba 3, 29-31). Los argumentos y contraargumentos del mundo no permiten llegar a ninguna conclusión definitiva (20,.3). La sabiduría del mundo no

es más que resignación. Pero dar un paso más e implorar la sabiduría que sólo es propia de Dios es algo que no pertenece ya a la religión natural. Considerada en sí misma y en abstracto, ésta se queda en el ser del mundo que considera como la única palabra que le viene de Dios. Decíamos «en abstracto», pues, como hemos constatado anteriormente, al resplandor pasivo de la creación va necesariamente unida una irradiación activa (ἀπαύγασμα) de Dios, una voluntad de revelarse a sí mismo y, por lo tanto, un revelarse efectivo. Hasta qué punto esta irradiación, dada en la creación misma, se identifica objetivamente con lo que la teología cristiana llama revelación sobrenatural (que al menos para Adán no era aún una revelación de la Palabra, en el sentido estricto del término), es algo imposible de establecer. Sólo cabe una distinción desde el punto de vista del propósito que guía a ambas, ya que la primera palabra ha sido ordenada al hombre en cuanto criatura salida de Dios, en tanto que la segunda lo interpela personalmente como a alguien que ha llegado a ser Hijo de Dios a través de la gracia y lo llama hacia su hogar, hacia el corazón de Dios. De una existencia humana puesta únicamente ante los enigmas de la existencia e incapaz por principio de percibir la palabra de Dios que la llama no tenemos ninguna noticia.

Sin embargo, la revelación en el ser no se puede dejar a un lado sin más para correr en pos de la revelación de la gracia y de la palabra, más elevada y, por ello mismo, considerada como la única importante. El hombre aprende ante todo como criatura a conocer al Dios cada vez mayor y, por consiguiente, cada vez más oculto, como su Señor.

Esta relación irrepetible entre revelación y ocultamiento está inscrita en el ser del hombre. No se trata de una ley positiva contra la que podría apelar por inevidente al orden del ser. Si se rebelase contra ella, iría contra sí mismo. Ciertamente, la revelación de la palabra es algo más que un despertar del olvido causado por el pecado, pero también es ésto, y, por lo mismo, remite siempre a una zona de necesidad tras la cual ya no puede retroceder la criatura. En la particular no-evidencia de la fe cristiana aparece, pues, algo que con la necesaria aclaración podríamos llamar la evidencia del creador que se revela ocultamente como principio y fin de todos los caminos del mundo (Dz 1785).

Si Dios es o no evidente para el espíritu creado, es una cuestión discutida en la teología escolástica, que quedó sentenciada negativamente al rechazarse la intuición del ser divino, si bien se admitía al mismo tiempo que el intelecto humano conoce implícitamente a Dios en todo acto de conocimiento, y, por consiguiente, también le ama con amor natural de un modo implícito (Tomás, *De Ver.*, 22, 2c y ad 1). Este «estar-

implícito» de Dios no es otra cosa que el modo de revelarse Dios en la criatura. A medida que se revela, su ocultamiento es mayor. Si la criatura espiritual realiza el contenido del «concepto» Dios, le resulta patente que Dios sólo puede serle evidente en su conocimiento y en su amor como ser que en cuanto causa libre de todas las cosas se sustrae cada vez más a una comprensión dentro de los límites del objeto finito y de la estructura finita del espíritu. *Si comprehendis non est Deus.* El misterio del ser, al revelarse, invita al espíritu creado a salir de sí y a confiarse y entregarse al misterio que lo trasciende. Si no fuese así, la intuición del ser, propia de los primeros principios, teóricos y prácticos, no sería más que la comprensión del ser finito-creatural, sin referencia alguna al Absoluto, lo cual sería absurdo y contradictorio en cualquier perspectiva desde la que se considerase. Por lo tanto, ha de ser la evidencia misma la que refleje la *analogia entis,* lo cual no significa en modo alguno que el espíritu pueda abarcarlo o que pueda medir por sí la relación entre el ser finito y el infinito. Al contrario, significa que él (finito también en cuanto espíritu) se ve remitido más allá de sí mismo a lo que sólo puede ser «dado» a su evidencia bajo la modalidad de la no evidencia. Se experimenta a sí mismo como englobado por y en manos de lo que lo rebasa (en el sentido de Agustín y Schleiermacher); experimenta su «absoluta dependencia» sin poder comprender aquello de lo que depende; experimenta que su insignificante pensamiento está contenido en un pensamiento infinito que lo sobrepasa también infinitamente (*cogitor ergo sum*); experimenta por último que toda su personalidad no puede dar un solo paso espiritual en la libertad o en la servidumbre sin imitar a un arquetipo incomprensible que es absoluto e infinitamente libre.

Contra la expresión «fe natural» se pueden elevar muchas objeciones, y ha sido objeto de múltiples abusos, sobre todo por parte del tradicionalismo pseudo-cristiano y del agnosticismo de cuño católico y protestante. Pero puede tener pleno sentido si se la considera como una dimensión interna del «conocimiento natural de Dios», que no comienza precisamente donde terminan la evidencia y la intuición del ser (en los *prima principia*), sino que hace visible la relatividad de la evidencia a base de la creación y remite más allá de sí misma. Esta relatividad no significa simplemente que se extingue la luz y comienza la noche de la trascendencia, que podría equivaler en definitiva a la nada. Pero tampoco significa una capacidad trascendental de conocimiento y aspiración más sutil, por así decirlo, que podría considerarse y describirse en último extremo como una forma de *potentia naturalis.* No. Evitando ambos escollos, se trata más bien de que la razón natural finita está remitida a la libertad

infinita, por la que se sabe puesta y ante la que ha de permanecer en una obediencia primaria más allá de toda reivindicación, anhelo y apropiación. De este modo, la palabra de Dios alcanza realmente a la criatura en lo más íntimo de su ser autotrascendente, pero no como palabra que responde a una pregunta planteada, como una respuesta que vendría anticipada ya de alguna manera en la pregunta, sino en la «indiferencia» primaria del «*Ecce ancilla*».

3. *La revelación del hombre*

Desde el punto de vista de la forma de la revelación ¿cuál es la característica originaria de la revelación de la gracia, lo que la distingue de la revelación operada a través de la creación? No la posición de una nueva forma dentro del mundo creado, sino una nueva modalidad de la presencia de Dios en la forma del mundo, una unión más íntima con él, a la que se le da acceso y de la que participa el hijo de Dios. La «voz» de Dios que Adán escucha en el paraíso no es un fenómeno sensible más, sino la presencia gratuita de Dios en las voces de la naturaleza y del corazón[5]. El ser del mundo abre sus profundidades, brilla en el esplendor del origen. El rostro del arquetipo deviene transparente en el *medium* de la imagen. De la *fides naturalis,* Adán, pasa a la *fides supernaturalis* sin rupturas ni desgarramientos. Se trata sin duda de una *fides ex auditu,* pero no a través de una palabra percibida exteriormente, sino *per inspirationem internam,* en la cual Dios no se muestra abiertamente en su esencia, sino en un «signo de su esencia, en un destello espiritual de su sabiduría», con el que Dios adoctrina interiormente al primer hombre y le comunica conocimientos que rebasan la esfera de su saber natural acerca de Dios (Tomás, *De Ver.,* 18, 3). La inspiración estética y la religiosa aparecen aquí en una continuidad inmediata, ya que la dimensión naturalmente inspirante del ser del mundo es el lugar y el receptáculo de la inspiración gratuita de Dios. De ésto se desprende que el pecado original y el extrañamiento del hombre, incapaz ya de percibir la voz interior de las cosas y de Dios en ellas, es la causa de la división entre ambos tipos de inspiración, o de la trasformación de la *locutio interna* en *locutio externa* a causa de la sordera del hombre. Es decir, la *locutio interna* se convierte en una palabra de Dios dirigida al hombre

5 Tomás, *De veritate* q. 18 a 3.

desde fuera: bajo la forma de ley y de palabra profética en el Antiguo Testamento; como Palabra encarnada y palabra eclesial en la Nueva Alianza. Así pues, la «exteriorización» de la revelación de la gracia en una revelación histórica de la palabra y de la carne encierra algo del carácter penitencial del retorno a Dios, y este carácter penitencial deviene consciente en los pueblos cuando se ven obligados a someter sus inspiraciones internas reales o supuestas a la autoridad de una inspiración externa.

Pero ésto no invalida en absoluto el hecho de que el hombre no puede trastornar los planes de Dios y de que Dios se sirve de todas las devastaciones del hombre para configurar obras mucho más asombrosas y victoriosas. La revelación «positiva», que comienza con la promesa originaria a la salida del paraíso, y a través de Noé, Abrahán y Moisés llega hasta Cristo y su Iglesia, no es un sucedáneo de revelación, sino el cumplimiento absolutamente interno y orgánico del plan originario de Dios, cuya forma última en este mundo será la cruz y la luz transfiguradora del Espíritu Santo que cae sobre ella.

Sin embargo, la *locutio interna* y la *locutio externa* de la historia de la salvación no pueden yuxtaponerse de un modo inmediato. Tomás alude expresamente en el pasaje citado al hecho de que la revelación originaria de la palabra a los profetas y a los apóstoles es interna, y ellos la transmiten ulteriormente de una manera humana y externa. La voz de Dios que Abrahán escuchó y siguió consistía en una llamada que venía de lo más profundo de su corazón, y la experiencia de Dios de los patriarcas, al igual que la de Moisés e incluso la de los profetas, era de la misma naturaleza. Nos lo muestra claramente el modo en que la forma de la religión de Israel (incluida la profecía) y sus instituciones estatales, sacerdotales, jurídicas y proféticas se desarrollaron a partir de las formas de la cultura de la época, y sólo la contemplación retrospectiva distingue la revelación sobrenatural que se manifiesta *en* la forma de la naturaleza como una forma especial de revelación yuxtapuesta a la forma natural. Esta distinción tiene su razón de ser, sin perjuicio de la posibilidad de milagros naturales concretos en la Antigua Alianza, en el hecho de una especial voluntad sobrenatural de Dios que atestiguan los preceptos positivos, tanto institucionales como proféticos, y que hace que las prescripciones dictadas por Moisés o por cualquier otro guía del pueblo pudieran considerarse con razón como mandatos directos de Dios.

Concebida de este modo, la historia de la salvación adquiere en su totalidad y sobre todo en su aspecto exterior cierto matiz milagroso, que no siempre benefició a la fe de Israel ni a la de los cristianos. Algunas proyecciones plásticas del milagro fundamental, consistente en

la providencia interior de Dios, en milagros externos, en los que se subraya lo maravilloso, por ejemplo, en la descripción del éxodo de Egipto y del peregrinaje por el desierto, podrían crear en los hombres piadosos de los siglos posteriores el anhelo de manifestaciones igualmente milagrosas de Yahvé, que atestiguasen con mayor fuerza su presencia, y a falta de ellas, despertar la sensación de haber sido abandonados por Dios. Sólo a través de luchas y conflictos de conciencia, la poetización y exaltación de las gestas exteriores de los tiempos primitivos pudo ser superada por la interiorización consecuente de los hombres piadosos de Israel y de los «*anawim* de Yahvé», y se pudo recuperar y reconquistar la auténtica fe de Abrahán, de Moisés y de Elías.

Resumiendo, diremos que la revelación es mucho más «encarnada» en la misma *Antigua Alianza* de cuanto reconocería el creyente medio del Antiguo Testamento y del Nuevo: «La palabra de Dios la tienes enteramente cerca de ti, la tienes en tu boca, en tu corazón, para poder cumplirla» (Dt 30, 14; Rm 10, 8). Lo que los judíos aprendieron en un estadio posterior de su historia religiosa, lo aprenden también los cristianos de hoy bajo la presión de la investigación crítica de la Biblia. La literatura sapiencial del judaísmo tardío, a pesar de su glorificación de los tiempos heroicos de Israel, realizó de un modo consecuente el giro hacia la interioridad: la palabra de Dios es sabiduría otorgada gratuitamente al que ora y al humilde; pero una sabiduría que reina en el cosmos y en la historia, y no se limita de un modo deísta a ordenar sabiamente el mundo creado, sino que es también presencia del Dios creador y providente en toda forma mundana. Lo que literariamente se designa «personificación» de la palabra, de la sabiduría y del espíritu de Dios en el mundo, es desde el punto de vista teológico conciencia viva (a través de la fe) de que Dios inhabita personalmente en el mundo y, especialmente, en medio del pueblo escogido, y de que la tensión universal dada con la creación entre revelación y velación de Dios en la forma del mundo ha adquirido una concreción y una intensificación inauditas a través del ofrecimiento de la salvación hecho a Israel, y por su mediación a todo el cosmos.

La presencia del Dios viviente y misericordioso llena la forma de la realidad creada del hombre. La tensión entre «institución» y «acontecimiento» es ante todo una tensión universal humana e histórica. Por eso domina la Antigua y la Nueva Alianza. Pero el Dios vivo está presente de tal manera que lo humano ha de adaptarse a su santidad esencial y orientarse y comportarse de acuerdo con ella. De aquí que se subraye ante todo el juicio, que no anuncia solamente la omnipotencia de Dios

y su sublime trascendencia sobre todo lo mundano, sino también, y con la misma fuerza, su inmanencia en lo humano, que él llena, orienta y eleva hacia sí. La palabra profética que juzga es por lo general ético-social y ético-política. El hombre, tal como es, se purifica y endereza con el fuego de la palabra de Dios que inhabita en él. La forma fundamental de la Nueva Alianza deviene así visible: la justa relación del hombre con Dios tiene su norma en su justa relación con el mundo, con el prójimo. La *Doxa* del Dios misericordioso, que se instala en el santuario de la creación, es fundamentalmente el hombre que se ha vuelto conforme a Dios: *Gloria Dei vivens homo* (aquí podríamos desarrollar toda la teología de Ireneo)[6].

Así pues, la fe de Israel es una fidelidad absolutamente personal al Dios presente y fiel, pero, precisamente por eso, es una fe que experimenta su propia autenticidad a través de la autenticidad del hombre creyente. La fe que se acredita ante Dios se acredita de un modo humano y mundano, y esta unidad de credenciales caracteriza al hombre «justo» veterotestamentario. Por eso, en un primer momento, no es en absoluto paradójico, sino normal, que el justo quiera ver la «recompensa» terrena de su fidelidad en la fe. No puede renunciar a ella, por la forma de su fe, ya que la revelación que se le otorga no es la de un Dios sin relación con el mundo, sino la del Creador del cielo y de la tierra, por cuyo juicio misericordioso todas las cosas adquieren su autenticidad interna. La fe de Israel implica en su mismo carácter sobrenatural la esfera del derecho natural y de la creación[7]. Por eso la fe de Israel no es una fe «dogmática» que se limita a «tener por verdaderos» ciertos misterios esencialmente invisibles, sino una fe que ve, percibe y verifica siempre de nuevo a través de la obediencia de la fe, sobre todo cuando Israel, a causa de su desobediencia, ha de sufrir los castigos con los que claramente se le había amenazado. Es el ejemplo ilustrativo de la verdad de su fe no sólo para sí mismo, sino, de acuerdo con su autocomprensión, para todos los pueblos.

Y, sin embargo, esta verificación acontece y no acontece al mismo tiempo. El sabio experimenta la ayuda de Dios, pero Job, el justo, grita a un Dios que lo trata injustamente. La fe cree en la visibilidad de la providencia, ¿pero la ve? Cree que, *en último extremo,* el mal será

---

6 Cfr. el capítulo dedicado a Ireneo en el vol II de esta obra.

7 Cfr. «Las implicaciones de la Palabra», en *Verbum Caro,* Einsiedeln 1960, pp. 48-72.

castigado y el bien recompensado, ¿pero cuándo se realizará ésto? ¿Y qué significa, en la interiorización de la fe, ser bueno, ser justo? ¿No son todos pecadores? ¿Acaso Israel no espera más allá de la forma de su fe? ¿No pone sus esperanzas en un día del Señor que todo lo hará creíble, lo pondrá a la luz y lo enderezará? ¿No espera la verificación escatológica de su fidelidad que, en último extremo, no es objeto de visión? *Videbit omnis caro salutare Dei* (Is 40, 5 = Lc 4, 6). Todo el período ascendente de la revelación de Dios en Israel es, a pesar de la evidencia siempre creciente del carácter verdaderamente único de esta revelación, diferente de la de las demás religiones, una época en la que Dios se oculta cada vez más. Es quizá en la meditación sobre la historia donde la «infancia de Israel» aparece como un período luminoso y acorde, mientras que la época de los Jueces es ya más confusa, y la de los reyes es profundamente problemática, exteriormente y en su misma esencia. Israel nunca está tan seguro de su Dios como cuando parece haber sido abandonado en el destierro. El retorno, que parece cumplir todas las promesas, es todo menos un cumplimiento, y, mientras que, interiormente, el Espíritu Santo hace madurar el canon de la Escritura, exteriormente el reino se divide antes de Cristo, de tal manera que los fieles de Yahvé sólo pueden entenderse a sí mismos como un «resto» que sobrevive a lo que ya no es sino pura ruina desde el punto de vista espiritual. El Dios de Israel, que es absolutamente comprensible a través de su revelación y exige una comprensión de fe, se muestra en la historia como el cada vez más incomprensible y así se manifiesta por primera vez como el que realmente es. Sólo la fe viva sostenida por la revelación puede reconocerlo, justo a través de esta forma de revelación, como el Dios vivo y verdadero.

En Jesucristo se consuma la revelación de Dios en la ocultación. Y no sólo en los acontecimientos de la Pasión, sino en la encarnación misma, en el mero hecho de que el Verbo se hace carne. Paradoja inconcebible en la que convergen todas las paradojas de la creación y de la historia de la salvación. En efecto, se consuma de un modo sobreabundante lo que había comenzado en la creación: Dios se expresa y se manifiesta, el Espíritu libre e infinito se sirve para expresarse de un cuerpo en el que puede sin duda revelarse, pero sobre todo ocultarse como «el inefablemente excelso por encima de todo lo que es y puede ser pensado fuera de él» (Dz 1782). Y se consuma de un modo sobreabundante lo que Dios mismo había inaugurado en Israel: el hacerse cada vez más asequible y entregarse sin reservas a través de su palabra, pronunciada en la historia y en el corazón del pueblo, pero, ocultándose a la vez más y más como el inconcebiblemente recóndito. Ahora bien, la encarnación

del Verbo, con anterioridad a cualquier consideración particular, significa la suprema revelación en medio de la ocultación más profunda. Revelación, porque Dios deviene asequible al hombre a través del hombre mismo, no simplemente mediante una enseñanza teórica, sino a través de su propio ser y de su propia vida. Lo que es más familiar al hombre se convierte en palabra y enseñanza de Dios, de tal manera que el hombre no puede menos de entenderlo. Ocultación, porque la traducción del irrepetible, absoluto e infinito ser de Dios a lo cotidiano siempre diferente, o sea, a la relatividad desesperanzada y casi indiferente de un hombre determinado en medio de la masa, parece de antemano una empresa destinada al fracaso, porque si «el hombre» ha de convertirse realmente en lenguaje de Dios[8], tendrá que rebasar los límites de su naturaleza hacia lo sobrenatural, despertando asombro por ser más grande, brillante, famoso y sorprendente que todos los demás.

Pero Dios se hace uno de nosotros, ya que ha de ser para todos y distinguirse como el único justamente a través de su normalidad y discreción: «No gritará, no hablará recio ni hará oír su voz en las plazas» (Is 42, 2 = Mt 12, 19). Lo inaparente ha de ser la manifestación de lo más aparente. La cosa se entendería mejor si la ocultación de esta «carne» representase el silencio de la Palabra, la pura ocultación de Dios; pero no, esta ocultación ha de ser el lenguaje en el que Dios quiere manifestarse a sí mismo de un modo definitivo e insuperable, inequívoco e inconfundible con cualquier otra palabra humana. Aquí se puede vislumbrar ya de antemano la dimensión trinitaria de esta revelación. La estructura misma de la revelación exige que en ella intervengan las tres personas divinas. El Hijo revela a Dios en la forma del siervo y el Espíritu Santo, como gloria de Dios, ilumina esta forma de siervo y hace visible su gloria. Pero ésto no basta: si el Hijo, a través de la simple palabra humana, no hubiese dicho más que lo que un hombre puede decir, si en su testimonio del Padre no estuviese incluido el testimonio que el Padre da de él (que es la Palabra del Padre), la glorificación del Hijo por el Espíritu Santo no hubiera podido nunca hacer resplandecer nada que no estuviese ya patente en la humanidad del Hijo.

La interna y necesaria coordinación recíproca de estos aspectos de la forma de la revelación o, por decirlo de otro modo, su plasticidad teológica tridimensional, para la visión de la fe, forma parte de su evi-

8 «Dios habla como hombre», en *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, pp. 73-99.

dencia. Por ello sería insuficiente reducir la paradoja de la forma de Cristo a contrastes caracteriológicos: humilde y magnánimo con gran conciencia de sí; dulce y obediente como un cordero y celoso hasta el extremo y hasta implacable con sus adversarios en las cosas de Dios; sin pretensiones y con las máximas exigencias. Estas tensiones podrán sin duda poner de manifiesto las diferentes dimensiones de su humanidad, pero sólo devienen comprensibles y solubles en función de las dimensiones trinitarias. Aunque sólo el Hijo es hombre, su humanidad será necesariamente expresión de toda la esencia trinitaria de Dios, pues sólo así puede ser la revelación del Ser absoluto.

Aquí vuelve nuevamente la dificultad que lleva consigo la revelación de la palabra. De la misma manera que ésta no es algo meramente yuxtapuesto a la revelación de la creación y en competencia con ella, sino que tiene su lugar en ella, así la revelación de la encarnación tiene su lugar en la revelación esencial de Dios en el hombre, que al revelar a Dios, lo vela, en cuanto imagen y semejanza suya. Esto significa que en Cristo se revela no sólo Dios, sino también el hombre. Dios, en efecto, no se sirve de la naturaleza humana como de un instrumento exterior, para expresar desde fuera y desde arriba al totalmente Otro, que es Dios, sino que la asume por dentro, la hace propia y desde ella se expresa a través de su estructura expresiva ontológica. Esta interioridad de la relación expresiva viene de que Dios es el creador y no puede abusar de su propia obra y utilizarla para fines que le son ajenos, sino que, al encarnarse, honra y corona su creación, llevándola a su más íntima consumación. Dicho en términos abstractos, Dios es el Ser mismo (y no un ente junto a otros entes) que se expresa de un modo definitivo en el ente que es el hombre. Reflexionemos sobre cómo Dios, en cuanto Ser absoluto, es ciertamente el «Totalmente Otro» frente a todo ente finito, pero también y precisamente por eso, el «No-Otro» *(Non-Aliud),* como dice el Cusano. Por eso es capaz de revelar al mismo tiempo, en Cristo, a Dios y al hombre, y no ya (como a menudo se dice, simplificando abusivamente) de un modo alternativo, sino simultáneo. Y ésto, de tal manera que la relatividad de lo humano (en cuanto criatura) no queda sofocada ni violentada por la simultaneidad de lo absoluto divino.

Ahora bien, para comprender objetivamente y tal como es la forma de Cristo, es preciso tener en cuenta los hombres que la acompañaron y que ella encuentra en todas sus dimensiones. Más aún, la encarnación está en función de esta compañía y de este com-portamiento. En la medida en que *se ve* a este hombre y se le entiende, sin que sea ya un enigma sin sentido, hay que *escucharlo* como a Verbo del Padre, co-

mo la manifestación decisiva de Dios, que recapitula y pone término a toda revelación de la palabra (Hb 1, 1-3). En la medida en que el hombre co-realiza interior y humanamente lo que *este* hombre expresa, experimenta que, para comprenderlo, necesita creer en él. E, indudablemente, lo experimenta no como una vaga eventualidad, sino con una evidencia imperiosa.

Sólo cuando se ve la dialéctica de ocultación y revelación en la Encarnación como forma-concepto, es posible pasar a comprender la modalidad concreta de esta forma-concepto, que atraviesa la realidad del pecado, de la ira de Dios, de la reconciliación y de la redención. Si se toma el modo por la sustancia, todo se disuelve en una pura dialéctica de la contradicción. La forma queda destruida y la fe se convierte en pura oscuridad, en un *credo quia absurdum.* La tarea consiste más bien en ver (con Juan) la «ausencia de forma» *(non est species ei neque decor..., quasi absconditus vultus ejus)* como un *modus* de su gloria, ya que es un *modus* de su «amor hasta lo último», y el descubrir en la no-forma el misterio de la sobre-forma. El llevar sobre sí el pecado del mundo (Jn 1, 29), hecho pecado por nosotros (2 Co 5, 21), sólo es comprensible en función de la gloria del amor, antes y después de la ocultación, y, por consiguiente, durante la misma: todo ello *es* pura gloria, y, en cuanto velación y oscurecimiento extremo, que llega hasta el descenso a los infiernos, es siempre función de su contrario, más aún, para el que ve a través de la fe, manifestación de su contrario: *latens et apparens sub contrario— quae sub his figuris vere latitas.*

Si la cruz es el fin radical de toda estética mundana, es porque clarea el alba decisiva de la estética divina. No olvidemos que tampoco la estética mundana puede poner entre paréntesis el momento de la fealdad, de la tragedia y del desgarramiento, de lo demoníaco, sino que ha de tenerlo bien presente, y que toda estética que intente simplemente ignorar estos aspectos tenebrosos se condena de antemano al esteticismo. No es sólo la limitación y la fragilidad de la forma bella lo que integra el fenómeno, sino también la destrucción misma, pues sólo en ella resplandece realmente el sentido de la promesa escatológica subyacente en lo bello. No evocamos ahora estas cosas para encerrar la cruz y la kénosis en los cánones y leyes de una estética natural, sino porque la forma significativa de la existencia radicalmente pecadora está bajo el signo de la esperanza de la redención y se refiere ya misteriosamente a la forma del redentor que la trasciende, que, por su parte, asume las modalidades de la existencia caída, para cambiarlas de signo a través del sufrimiento redentor. Esto lo hemos visto ya anteriormente al tratar de la sensibilidad

subjetiva, donde decíamos que los sentidos terrenales han de morir a sí mismos para resucitar como sentidos espirituales, y que, por consiguiente, la norma última no reside en los primeros, sino en los segundos.

Este último aspecto del problema de la revelación en medio de la ocultación hace patente hacia dónde apuntaba toda esta dialéctica. El principio «a mayor semejanza, mayor desemejanza» (*in tanta similitudine major dissimilitudo*, Dz 432) es insuperable; pero de una filosofía «negativa», donde la esencia de Dios permanece oculta e inaccesible, más allá de todas las posibles afirmaciones basadas en la analogía, pasa a una «teología negativa» desarrollada desde el punto de vista de la teología de la revelación, donde Dios «se manifiesta» hasta el extremo, y, por consiguiente, incluso en su incomprensibilidad cada vez mayor, aparece realmente ante nosotros en primer plano y se hace presente en la forma de su manifestación. La incomprensibilidad de Dios no es ya simplemente la consecuencia de un conocimiento insuficiente, sino una cualidad divina positiva que determina el conocimiento propio de la fe. La incomprensibilidad soberana y aplastante de que Dios nos ha amado hasta el punto de sacrificar a su único Hijo por nosotros, y de que el Dios de la plenitud se ha vaciado de sí no sólo en la creación, sino también en las modalidades de la existencia determinada por el pecado, herida de muerte, alejada de Dios, es la velación, que se manifiesta en la autorrevelación. La incomprensibilidad de Dios deviene aprehensible en lo tangible.

Obsérvese que este carácter de Dios, incomprensible en su revelación, pertenece a la evidencia objetiva de la forma de la revelación, y, por lo tanto, no viene condicionado fundamentalmente por la oscuridad de la fe terrena. No perderá este carácter ni siquiera en la visión de Dios cara a cara. Al contrario, justamente allí, la cada vez mayor incomprensibilidad de Dios presente en toda comprensión alcanzará necesariamente su expresión suprema. Sería ridículo y contrario a toda experiencia religiosa interpretar la *visio facialis* de Dios como una *comprehensio* (*κατάληψις*) en el sentido de la ciencia mundana o de la filosofía. El axioma «si comprehendis non est deus» es válido tanto en la tierra como en el cielo. El único cambio que se da es el de la *spes* en *res*. La expresión ver a Dios «*sicuti est*» quiere decir precisamente ésto e incluye la visión de la kénosis de Dios en la historia de la salvación, que nosotros contemplaremos a la luz de la *δόξα* de Dios. Y justamente en esta luz nos aparecerá la kénosis como lo que en realidad es: no como «autoenajenación» de Dios, en el sentido de que Dios, en sí mismo comprensible, hace algo incomprensible que le hace incomprensible (o viceversa), sino como manifestación, condicionada por el pecado del mundo, del Dios incompren-

sible en sí mismo, en su amor por el mundo. Por consiguiente, si, por lo que atañe a la *visio facialis,* no supone ninguna contradicción decir que en ella *veremos* al Dios incomprensible que rebasa toda comprensión, tampoco significará contradicción alguna, considerando retrospectivamente la fe terrena a partir de la visión celeste, decir que la fe es también a su manera ver y entender el misterio de la fe sin detrimento de su carácter misterioso.

1
PLAUSIBILIDAD

La expresión «centro de la forma de la revelación» no significa en modo alguno un fragmento, por central que sea, de esta forma, la cual, para poder ser leída, necesitaría esencialmente del complemento de las partes que rodean este centro. Tal expresión se refiere más bien a aquello por lo cual la forma en su totalidad adquiere coherencia y deviene comprensible, es decir, su porqué, al cual han de ser referidos todos los aspectos particulares para ser comprendidos. El hecho de que Cristo sea este centro (y no simplemente el principio, el iniciador de una forma histórica que después se desarrollaría de un modo autónomo) tiene su raíz en la peculiaridad de la religión cristiana y en su carácter específico, que la diferencia de todas las demás. El judaísmo no posee ningún centro semejante. Ni Abrahán, ni Moisés, ni ninguno de los profetas, constituyen la figura alrededor de la cual gira todo lo demás. En cambio, Cristo es la forma, porque es también el contenido. Esto es válido de un modo absoluto, pues Cristo es el Hijo unigénito del Padre, y todo lo que él funda e instituye sólo tiene sentido a través de él, está referido únicamente a él y sólo se mantiene vivo en cuanto es sostenido por él. La Iglesia no tendría la menor plausibilidad si se prescindiese de él por un solo instante y se la intentase considerar y comprender como una forma autónoma. No tendría plausibilidad ni como institución religiosa (ya que sus sacramentos y la diaconía a ellos inherente sólo son «tolerables» en cuanto modos de presentación del *Kyrios* viviente), ni como fuerza histórica creadora de orden o de cultura, por ejemplo, en el sentido de la *Action Française* o de los católicos nazis alemanes. Al contrario, considerada así pierde toda credibilidad. Por eso los Padres de la Iglesia compararon a

menudo su luz con la de la Luna, mero reflejo del Sol que con sus fases muestra claramente su relatividad. La plausibilidad del cristianismo es inseparable de Cristo, lo cual siempre ha sido fundamentalmente reconocido, porque la doctrina de las *notae Ecclesiae* nunca se ha concebido seriamente separada de la cristología. Las *notae*, en efecto, son las cualidades que derivan necesariamente de la promesa de Cristo y muestran en la historia la plenitud de Cristo y la prueba de su poder viviente.

Para sostener un edificio semejante es preciso un fundamento de una solidez insuperable, no uno cualquiera sobre el que sólo puedan montarse probabilidades. Ha de ofrecer evidencia. Y no sólo evidencia subjetiva, sino también objetiva. En esta encrucijada, muchos se sentirán inclinados a separarse de nosotros. Por eso es conveniente definir con precisión qué entendemos por evidencia objetiva. Ha de ser una evidencia que salte a la vista y brille a partir del fenómeno mismo, no una evidencia que responda simplemente a necesidades del sujeto. La forma que históricamente viene a nuestro encuentro es en sí misma convincente, pues la luz que la hace brillar irradia a partir de la forma misma y se muestra de un modo evidente como una luz que emana de la cosa. Naturalmente, ésto no quiere decir que la forma resulte evidente a todos y a *cada uno* o que no se requiera el cumplimiento de ciertas condiciones previas, de la misma manera que, en un campo totalmente distinto, las cumple un físico nuclear, por ejemplo, para entender determinadas fórmulas de su ciencia, o un historiador del arte, para distinguir un Téniers auténtico de sus eventuales falsificaciones. Las condiciones subjetivas pueden ser múltiples y extremadamente complicadas, como lo muestran con claridad los ejemplos señalados. Sin embargo, nadie discutirá que no es la preparación previa lo que crea la ley física o la belleza y el valor de la obra de arte. El hecho de que Cristo «no me diga nada» no invalida en absoluto que en sí y por sí lo diga todo para todos. Y aquí no se trata, como en otras ciencias, de una ejercitación técnica en el modo de pensar y en el lenguaje conceptual de esta rama del saber. Se trata más bien de la correspondencia de toda la existencia humana con la forma de Cristo. Para que la forma que interpela a la totalidad de la existencia encuentre eco, han de cumplirse ciertas condiciones previas intelectuales y existenciales. Esto hay que concedérselo sin más al llamado «método de la inmanencia» de Blondel y de sus seguidores, y, hoy, a la escuela de Bultmann.

Pero es preciso establecer también una delimitación de principio. Las condiciones subjetivas de posibilidad que lleva consigo la percepción (que pueden ser muy amplias) no entran nunca en la constitu-

ción de la evidencia objetiva del objeto, ni la condicionan y menos la sustituyen. Toda forma de kantismo teológico por existencial que sea no hará sino falsear el fenómeno o escamotear su verdadera realidad. Ni siquiera el axioma escolástico «*Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*» (que en términos modernos expresaría la necesidad de una precomprensión categorial o existencial) limita lo que acabamos de decir. En efecto, si es lo que dice ser, Cristo no depende de ninguna condición subjetiva que le impida hacerse plenamente comprensible al hombre, o que, al contrario, sea suficiente para recibirlo y comprenderlo sin necesidad de su gracia. En el fondo, la precomprensión no es algo así como la contribución que el sujeto aporta al conocimiento cristiano, sino algo dado necesariamente en el hecho simple y objetivo de que Dios se hace hombre y, por lo tanto, deviene conforme a las exigencias de las formas universales de la existencia y del pensamiento humanos. Pero lo que constituye la peculiaridad del hecho sólo puede manifestarse dentro de estas formas universales a partir de sí mismo.

Finalmente podrán hacerse muchas consideraciones (muy pertinentes, por otra parte) sobre cómo el evangelio de Cristo, es decir, la forma de Cristo, puede y debe presentarse y proclamarse eclesialmente en cada época y, concretamente, en la nuestra. Pero, por importantes que sean en su contexto (especialmente para que los esquemas y las formas de pensar relativos y pertenecientes a épocas pasadas de la historia de la Iglesia no sean una pantalla que nos oculta la forma de Cristo), en la perspectiva central en que nos situamos, resultan absolutamente irrelevantes. Si la forma de Cristo es tal como se presenta por sí misma, ninguna época ni ninguna cultura pueden considerarse privilegiadas por sí mismas frente al fenómeno. La iluminación decisiva radica en él, y ésto, desde una doble perspectiva: en cuanto que la figura de Cristo posee en sí una autenticidad y una evidencia internas semejantes, en una esfera diferente, puramente intramundana, a las que acompañan a una obra de arte o a un axioma matemático; y en cuanto que esta autenticidad inherente a la cosa misma tiene además el poder de irradiar desde sí al hombre que intenta comprenderla, irradiación que no es meramente intelectual, sino que transforma toda la existencia.

Ahora bien, sería insuficiente reducir la evidencia, que ciertamente es de un tipo especial, que radica en el fenómeno mismo y que exige una visión teológica de la forma, a la fuerza de la gracia que cambia la existencia y engendra la fe, como suele hacerse hoy. Esto implicaría la contraposición entre un Jesús de la historia, que en modo alguno nos aparece como evidente, y un Cristo de la fe comunitaria y personal.

Sobre ello volveremos más tarde. Por el momento nos limitaremos a decir que tal contraposición falsea precisamente el punto de que aquí se trata, único capaz de establecer un puente entre el «método histórico-crítico» propio de un cientismo histórico intransigente, al que, al parecer, sólo se aferran ya los teólogos, pero que, como es natural, no puede dar la visión (por ser metodológicamente el punto ciego del ojo) y la vía de la fe, que tampoco puede llegar a una visión real a base de la definición de fe que se le propone. La destrucción «histórico-crítica» de la forma propuesta, por ejemplo, por los evangelistas, sólo tiene sentido partiendo del supuesto de que la fe en cuanto tal (y los evangelistas tienen la misma fe que toda la comunidad primitiva) sólo es subjetiva y no corresponde a ninguna evidencia objetiva, lo cual viene a decir que la forma objetiva, propuesta por los evangelios, no pueden recibirla en modo alguno los investigadores «histórico-críticos», porque en virtud de su propio prejuicio son incapaces de verla y establecen de antemano una X ignota y objetiva, que consideran ocasión de la forma propuesta. Mencionamos este ejemplo únicamente para desvanecer la impresión de que el método «histórico-crítico» es el único «científico», y para que no se rechace por principio, como teología popular y acientífica, la descripción de una forma que, como se ha demostrado, no puede construirse como totalidad desde sus partes. En caso contrario, Burckhardt, Wölfflin y los grandes expositores de las formas históricas habrían sido unos chapuceros acientíficos.

El primer supuesto de toda comprensión es el aceptar lo dado tal como realmente se da. Si de antemano se practican cortes o reducciones en el evangelio, ya no se respeta el fenómeno en su integridad y deviene incomprensible. Ahora bien, el evangelio representa la forma de Cristo de tal manera que «carne» y «espíritu», encarnación que llega hasta la Pasión y la muerte, y resurrección de entre los muertos, están mutuamente relacionados hasta en los más insignificantes detalles. Si se suprime la resurrección, toda la vida terrestre de Jesús (no sólo algunos de sus aspectos) deviene incomprensible. Y si se entiende al Resucitado como un «Cristo de la fe», sin identificación intrínseca con el Jesús de la historia, la totalidad de la forma deviene asimismo incomprensible. La primera forma, la terrestre, sólo puede comprenderse como algo que ha de ser totalmente «consumido» en la muerte y en la resurrección. Pero muerte y resurrección (que forman una unidad ideal rigurosa) sólo son comprensibles si se entienden como la transformación de la forma terrena por el poder de Dios no como su espiritualización y apoteosis. Así, pues, ni la «carne» ni el «espíritu» son por separado la «Palabra de Dios»,

sino las dos juntas; y lo son conjuntamente en la medida en que se toma la Palabra como portadora del Espíritu, y el Espíritu como espiritualizador y transfigurador de la Palabra, y, por lo tanto, como Espíritu no sólo de la Palabra, sino también del que la ha pronunciado (enviado). En consecuencia, si de la forma objetiva de la revelación se excluye la dimensión trinitaria, todo deviene a su vez incomprensible, porque no se conserva el más mínimo contexto plausible donde pueda volorarse cada miembro dentro de la totalidad de la imagen. Pero este punto lo trataremos con más detenimiento.

2
MEDIDA Y FORMA

Si se mide una cosa con otra, pero lo medido y la medida (o viceversa) son una parte o un aspecto de un todo, se puede decir que el todo tiene su propia medida. Sólo cuando las partes o los aspectos de un todo son medibles entre sí constituyen una forma. La forma sólo puede estar compuesta de partes o aspectos pro-porcionales (*pro-portio*), cuya medida no son en último análisis las partes mismas sino la totalidad, que es a una distribuidor y beneficiario definitivo de su propia medida. A esta forma pueden aplicarse otras como medida, para ver si hay o no armonía entre ellas, pero la inserción de una forma en sí perfecta en contextos más amplios no puede deteriorarla ni destruirla, aunque no armonice con ellos. La medida no está ligada a la materia y a la cantidad, como lo muestra la virtud de la moderación, que indudablemente se eleva en cuanto «mesura» por encima de lo corpóreo, aun cuando esté arraigada en lo corpóreo. También existe una medida de lo puramente anímico y espiritual y es tan constatable como la material.

Si se quiere hablar de medida y forma en Cristo, no cabe adoptar una medida ajena con que medirla desde fuera. Si él es el «Unico», ninguna medida genérica y externa lo medirá y sólo podrá medirse por sí. Aplicar una medida externa significaría contradecir lo que dijo de sí mismo. Sólo en segundo término se podrá preguntar sobre sus relaciones con las demás medidas del mundo y del entorno en el que se sitúa y del que forma parte en cuanto hombre. Pero la pregunta sólo se hará adecuadamente si no se pierde de vista el hecho de que él mismo se presenta como medida de toda medida mundana y humana, y es refractario de un modo definitivo (es decir, aparte de meras tentativas) a toda medida humana superior.

Si se mide por sí mismo (de ésto se trata en definitiva) todos sus aspectos serán mutuamente conmensurables y se mostrarán acordes entre sí. «Afinar» es un término musical y significa en sentido transitivo dar a mi cuerda la tensión precisa y el tono justo, resolver una cuestión de reciprocidad, y, en sentido intransitivo, es el resultado de la operación. *Stimmung* («afinamiento», pero también «disposición anímica») es concepto aplicable también a la esfera anímica. Se puede estar o no «en disposición», «en la disposición adecuada» a un acontecimiento. Si usamos el concepto en sentido cristológico, designará primariamente la armonía, la sintonización entre su misión y su existencia. De la misión forma parte su doctrina y sobre todo la totalidad de la tarea vital, viviendo su pasión de acuerdo con sus afirmaciones. En su opinión, existe una armonía total entre misión y existencia. Ambas están «acordes» y nadie puede demostrarle la más mínima disonancia (Jn 8,46). Que nadie puede demostrarlo implica que, en su opinión, también otros (y no sólo él), pueden percibir y juzgar hasta cierto punto la antedicha armonía. En todo caso, pueden constatar al menos la falta de armonía de una manera negativa. Ahora bien, este acuerdo entre misión y existencia lo atribuye Cristo a no hacer su propia voluntad, sino la del Padre y, por consiguiente, a no darse a sí mismo una misión, sino a recibirla en una actitud de obediencia. Por lo tanto, no se trata aquí de un caso particularmente impresionante de armonía entre «idea» y «existencia», entre «idealidad» y «realidad», sino de un acto por el cual el Dios vivo toma a su servicio la totalidad de la existencia humana (juntamente con su idealidad y realidad). La misión es, pues, divina; la realización es humana, y la proporción de perfecto «acuerdo» entre ambas divino-humana.

Pero con ésto no hemos superado todavía con claridad el estadio de un simple profeta, ni, probablemente, de la imagen griega de los dioses, que podría considerarse como la perfecta representación terrestre de un principio «divino». El profeta es un simple hombre que durante un tiempo más largo o más corto y en virtud de una elección especial recibe el encargo de realizar una misión divina. Pero aun cuando ponga a disposición de la misión estratos enteros de su vida personal más íntima (el caso de Oseas o de Jeremías), no se puede decir que se identifique sin más con su misión. En cuanto a los dioses griegos, pueden ser (en la escultura o en la poesía) manifestación de lo divino, pero esta dimensión divina nunca la imprimen en la vida humana. En cambio, el supuesto de la acción y de la conducta de Jesús (antes incluso de que Juan lo formule con precisión) es que en cuanto hombre se identifica con la misión del Padre, y esta misión no es una de tantas, como ocurre con

2
MEDIDA Y FORMA

Si se mide una cosa con otra, pero lo medido y la medida (o viceversa) son una parte o un aspecto de un todo, se puede decir que el todo tiene su propia medida. Sólo cuando las partes o los aspectos de un todo son medibles entre sí constituyen una forma. La forma sólo puede estar compuesta de partes o aspectos pro-porcionales (*pro-portio*), cuya medida no son en último análisis las partes mismas sino la totalidad, que es a una distribuidor y beneficiario definitivo de su propia medida. A esta forma pueden aplicarse otras como medida, para ver si hay o no armonía entre ellas, pero la inserción de una forma en sí perfecta en contextos más amplios no puede deteriorarla ni destruirla, aunque no armonice con ellos. La medida no está ligada a la materia y a la cantidad, como lo muestra la virtud de la moderación, que indudablemente se eleva en cuanto «mesura» por encima de lo corpóreo, aun cuando esté arraigada en lo corpóreo. También existe una medida de lo puramente anímico y espiritual y es tan constatable como la material.

Si se quiere hablar de medida y forma en Cristo, no cabe adoptar una medida ajena con que medirla desde fuera. Si él es el «Unico», ninguna medida genérica y externa lo medirá y sólo podrá medirse por sí. Aplicar una medida externa significaría contradecir lo que dijo de sí mismo. Sólo en segundo término se podrá preguntar sobre sus relaciones con las demás medidas del mundo y del entorno en el que se sitúa y del que forma parte en cuanto hombre. Pero la pregunta sólo se hará adecuadamente si no se pierde de vista el hecho de que él mismo se presenta como medida de toda medida mundana y humana, y es refractario de un modo definitivo (es decir, aparte de meras tentativas) a toda medida humana superior.

Si se mide por sí mismo (de ésto se trata en definitiva) todos sus aspectos serán mutuamente conmensurables y se mostrarán acordes entre sí. «Afinar» es un término musical y significa en sentido transitivo dar a mi cuerda la tensión precisa y el tono justo, resolver una cuestión de reciprocidad, y, en sentido intransitivo, es el resultado de la operación. *Stimmung* («afinamiento», pero también «disposición anímica») es concepto aplicable también a la esfera anímica. Se puede estar o no «en disposición», «en la disposición adecuada» a un acontecimiento. Si usamos el concepto en sentido cristológico, designará primariamente la armonía, la sintonización entre su misión y su existencia. De la misión forma parte su doctrina y sobre todo la totalidad de la tarea vital, viviendo su pasión de acuerdo con sus afirmaciones. En su opinión, existe una armonía total entre misión y existencia. Ambas están «acordes» y nadie puede demostrarle la más mínima disonancia (Jn 8,46). Que nadie puede demostrarlo implica que, en su opinión, también otros (y no sólo él), pueden percibir y juzgar hasta cierto punto la antedicha armonía. En todo caso, pueden constatar al menos la falta de armonía de una manera negativa. Ahora bien, este acuerdo entre misión y existencia lo atribuye Cristo a no hacer su propia voluntad, sino la del Padre y, por consiguiente, a no darse a sí mismo una misión, sino a recibirla en una actitud de obediencia. Por lo tanto, no se trata aquí de un caso particularmente impresionante de armonía entre «idea» y «existencia», entre «idealidad» y «realidad», sino de un acto por el cual el Dios vivo toma a su servicio la totalidad de la existencia humana (juntamente con su idealidad y realidad). La misión es, pues, divina; la realización es humana, y la proporción de perfecto «acuerdo» entre ambas divino-humana.

Pero con ésto no hemos superado todavía con claridad el estadio de un simple profeta, ni, probablemente, de la imagen griega de los dioses, que podría considerarse como la perfecta representación terrestre de un principio «divino». El profeta es un simple hombre que durante un tiempo más largo o más corto y en virtud de una elección especial recibe el encargo de realizar una misión divina. Pero aun cuando ponga a disposición de la misión estratos enteros de su vida personal más íntima (el caso de Oseas o de Jeremías), no se puede decir que se identifique sin más con su misión. En cuanto a los dioses griegos, pueden ser (en la escultura o en la poesía) manifestación de lo divino, pero esta dimensión divina nunca la imprimen en la vida humana. En cambio, el supuesto de la acción y de la conducta de Jesús (antes incluso de que Juan lo formule con precisión) es que en cuanto hombre se identifica con la misión del Padre, y esta misión no es una de tantas, como ocurre con

los profetas, porque engloba y reemplaza a todas las demás. La corriente de su existencia fluye hacia una muerte que Jesús no sólo espera, tiene en cuenta, afirma, ansía, sino que la entiende como la quintaesencia de su misión redentora universal. El creciente fracaso, el aislamiento, el escándalo que él es, no le obligan a nuevas estrategias, sino que desvelan lentamente el sentido primero y auténtico de la primera posición. En ningún momento se observa la menor ruptura, el menor cambio de orientación, que a lo sumo puede encontrarse en la actitud de los dirigentes del pueblo. Y si en la interpelación e invitación dirigidas al pueblo de Dios resuenan al principio tonos de esperanza, se deben a la verdad de la llamada divina, que no sólo ofrece exteriormente una *chance* (rebosando interiormente toda esperanza), sino que comporta los dones de la gracia de Dios, que nada delata de un estar a la espera utópica que se revoca ante las decepciones provocadas por ella. Si el carácter rectilíneo y sin rupturas del camino global hacia la propia muerte fuese una construcción posterior de los discípulos, sería una genialidad religiosa y sobrehumana que aventajaría ampliamente a la del modelo. Los discípulos habrían puesto en boca de Jesús no sólo palabras imposibles de inventar, que, cuando fueron pronunciadas, nadie entendió. Se habrían imaginado además por su propia cuenta toda una existencia, que, por una parte, armonizaba con sus palabras y, por otra, mostró su armonía mediante la muerte y resurrección subsiguientes. Para profetizar de esta manera retrospectiva, los discípulos habrían tenido que disponer de una cristología teológica tan perfecta que era imposible en su tiempo, a no ser bajo la forma de una inspiración por el Espíritu; pero la inspiración misma habría debido ser (en lo que respecta a su dimensión humana) de naturaleza poética, pues no se puede forzar al Espíritu Santo de Dios para enderezar y transfigurar lo que carece de toda verdad histórica.

Lo que los Sinópticos insinúan de un modo inequívoco a través del comportamiento de Jesús y expresan además con toda claridad, es decir, que Jesús identificó su existencia con la misión universal recibida de Dios y la puso sin vacilar en la balanza, Juan lo formula de un modo todavía más claro, sin cambiar la estructura esencial. Nunca se ha podido establecer una separación neta (como le gustaría hacerlo, por ejemplo, a la teología judía) entre un Jesús profético y veterotestamentario, trasfondo de los Sinópticos y un Jesús divinizado en Pablo y Juan. Los textos se resisten y para llevar a cabo semejante separación es necesaria una masacre filológica tal que convierta la forma espiritual global (clara y transparente desde el supuesto de la identificación) en un enigma lleno de contradicciones.

Habría que sostener entonces algo así como la tesis escatológica extrema del incumplimiento de la espera que Jesús tenía del reino y de la doble interpretación de su bancarrota por parte de los creyentes; primero, como resurrección corporal (o sea, como irrupción del reino) y segundo, al no cumplirse la esperada parusía, como resurrección meramente espiritual a través de la fe. Así se deja de lado a Jesús como un pobre soñador, que vivió y murió *de bona fide*, y se disculpa psicológicamente a la comunidad, engañada por su propio entusiasmo.

Es evidente que Jesús, en cuanto hombre, queda incomprensiblemente rebasado por su misión. Pero ¿nos autoriza ésto a considerarlo como un exaltado? ¿Es posible incluirlo en esta categoría psíquica, teniendo en cuenta no sólo su influencia histórica universal, sino también el equilibrio presente en su doctrina? Ciertamente, siguiendo la teoría escatológica, se podría describir, por ejemplo, el Sermón de la montaña como una ética utópica válida ante la inminente irrupción del reino. De igual modo se puede considerar toda la ética cristiana posterior como una adaptación insípida de lo históricamente imposible a lo humanamente posible, y, por consiguiente, como una traición a la idea primitiva. Pero, ¿no se pasa por alto que nunca se presenta esta ética como algo provisional (es lógico que ésto se dijese en algún sitio), sino como edificada sobre el fundamento de la misión divina de Jesús, es decir, sobre la garantía de su viabilidad a través del autocompromiso de Jesús? El rigor de las palabras de Jesús dimana de que todas ellas están de acuerdo con la totalidad de su existencia. No se trata únicamente de que Jesús «mantenga su palabra» y esté dispuesto a morir por ella, sino de que él mismo es esta palabra y cuenta con su muerte peculiar, que forma parte de su existencia. Ahora bien, según la tesis escatológica, Jesús ni pudo ni debió contar con semejante muerte. Se trata, por tanto, de una tesis en contradicción con el presente estado de las cosas.

La explicitación joánica de lo que se halla ya en los Sinópticos, es decir, del hecho de que en Jesús no se da un «acuerdo» meramente fáctico entre existencia y misión divina, sino que él mismo es ya *de jure* este acuerdo y, por consiguiente, lo representa para todos los hombres, hace de este acuerdo «conformidad» esencial entre Dios y hombre y, por lo tanto, norma y forma de lo que Pablo llama *justitia Dei*, por muchos aspectos que este concepto incluya. Hasta Cristo, la norma sólo era la ley, con la que podían ser medidas las obras humanas y debían ser encontradas «no conformes» a ella. Pero Cristo no sólo es la plena realización de la obra humana, sino mucho más, la identidad entre exigencia divina y cumplimiento humano, y, en consecuencia, no sólo el medi-

do sino la medida misma. Por eso dice Pablo que Jesús «vino a ser para nosotros justicia de Dios» (1 Co 1,30), «para que en él fuéramos justicia de Dios» (2 Co 5,21) y lo fuéramos «mediante la fe de Jesucristo» (Rm 3,22), a la que remitía ya toda medida de la ley. Lo que Pablo formula está ya presente en la pretensión del Jesús sinóptico (cf. Mt 5,10 y 11), en la *exousía* que reivindica para sí, que comunica de un modo soberano a sus discípulos como algo suyo y con la que habla siempre, al decir de quienes le escuchan (Mc 1,22.27; Mt 7,29; Lc 4, 32.36). La *justitia Dei*, junto a otros significados derivados y referentes a la justificación del hombre, significa justeza (*justesse*) referida a Dios, que por su misma naturaleza sólo puede *manifestarse* por sí misma, ya que no existe ninguna norma con la que medirla. Se la puede y se la debe considerar equilibrio estático, como lo insinúan e incluso lo exigen la existencia del mediador entre Dios y el hombre y el resultado insuperable e incontestable de su obrar, hasta que entra en acción el ordenamiento estático, la medida fija y no fluctuante entre Dios y el mundo que se muestran como algo intrínsecamente vital, dinámico, dramático, es decir, como un acontecimiento cuyo sujeto es Dios y que dentro de la sujetividad de Dios hace también que el hombre sea ante Dios.

Esta dinámica del acontecimiento, atestiguada por el fenómeno del Jesús histórico, se ha caracterizado desde siempre por dos movimientos que se entrecruzan: el «descenso» de Dios a la «carne» y el «ascenso» de la carne al espíritu. El término «carne» designa al hombre terrenal, mientras «espíritu» alude a la esfera y modo de ser propios de Dios. El acontecimiento por el que la Palabra de Dios, descendiendo, inhabita en la «carne» (Jn 1,14) y la plenitud de Dios mora «corporalmente» en ella (Col 1, 19; 2,9), es ya ascensión e introducción de la «carne» en la plenitud y gloria de Dios. El intercambio (*commercium*) y el desposorio (*connubium*) acontecen simultáneamente por ambas partes, aunque no pueda equipararse a la doble acción recíproca que tiene lugar en el contrato entre dos *partners*, porque «Dios es uno solo» (Ga 3,20) y él mismo actúa de mediador entre sí y el hombre. El hombre es «hechura suya, creado en Cristo Jesús para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviese» (Ef 2,10).

Esta medida dinámica representada por Cristo tampoco puede mostrarse sino a partir de él. ¿Cómo habría de ser de otro modo si Dios mismo, el Inconmensurable, el que sólo puede ser medido por sí mismo, se hace presente en Cristo? En cuanto el ser creado es estado, quietud opuesta al acto y al acontecimiento, resulta esencialmente inapropiado para describir el acontecimiento de la condescendencia divina con nosotros en Cris-

to; pero en la medida en que el acontecimiento mismo es ser, presupone y revela el ser, y en cuanto a su vez la condescendencia gratuita de Dios con nosotros en Cristo es acontecimiento no sólo momentánea sino definitivamente vigente, la medida dinámica pone de manifiesto un ordenamiento estático último, aunque sólo cognoscible a través de su autorrevelación. Es dinámica la encarnación de la Palabra, que va descendiendo más y más hasta el límite del sufrimiento físico y espiritual, del cual forma parte también el *memoriale passionis*, la eucaristía. El comienzo de la actividad pública con la alusión a la doble *exousía*, es decir, el «poder de su palabra» profética y el «poder de hacer milagros» (Lc 24,19), es un compromiso de Dios mismo. Dios se expresa y actúa a través de la misión profética del hombre que es en cuerpo y alma receptáculo sumiso del poder de Dios, «templo» (Jn 2,20-21), «santo de Dios» (Jn 6,69), más aún, «Mesías» (Mc 8,29). Pero el poder de Dios, que en un principio se muestra irresistible, tropieza con una resistencia cada vez mayor y se sumerge, por así decirlo, en la carne de su portador, en su impotencia. Es como si el poder se hubiese mostrado únicamente para creer en su impotencia, no entendida en un *como si* metafórico, sino como realidad incomprensible, como derrota evidente frente a la superioridad del mundo que adopta una actitud de rechazo.

Los discípulos se dejan arrastrar por este movimiento de caída. Desde el principio tenían bien claro que, si Jesús hubiese querido, las cosas habrían sido de otro modo. Pero aprenden que ha renunciado a su poder por un acto de libre voluntad y no quiere que las cosas sean de otro modo, porque ajusta su voluntad a la de Dios y Dios no quiere revelarse ya como el Dios que juzga a través de la palabra profética y de los milagros de Cristo, sino que desciende a la carne humana condenada, cuyo sufrimiento y muerte son todo menos un como-si, todo menos una simple apariencia. *Esto* es la encarnación. No es mero ser o estado, sino acontecimiento, o, si se quiere, una medición dinámica de su propia condición estática previa. En la historia del Jesús histórico, Dios se sumerge en la criatura hasta el fondo, toma su medida con la vara de la divinidad, y así mide no ya su eterno ser-Dios, sino su relación eterna con el hombre y el mundo. Y de alguna manera mide también su eterna divinidad, que, evidentemente, no permanece en una arbitraria indiferencia frente a todos los mundos posibles, sino que ha optado desde toda la eternidad por éste, cuya longitud, anchura y profundidad ha medido «de una vez por todas» (ἐφάπαξ) a través de su descenso al ámbito de la muerte.

Según esto, la expresión «El Verbo se ha hecho carne» quiere

decir en un sentido dinámico que la palabra que al principio llegaba a los oyentes desde fuera y desde arriba (Sermón del monte) al modo veterotestamentario-profético, se convierte seguidamente en palabra pronunciada y expresada en la carne de Cristo, en palabra que enmudece en el espesor de la carne y, por lo mismo, resuena con mayor fuerza. Enmudece hasta el punto de que el hombre entero, hecho lenguaje de Dios en cuerpo y alma, no sólo dice, sino que *es*[1] Palabra de Dios. Y lo es no en lenguaje herméticamente sellado e incomprensible por su propia mudez, sino en el lenguaje comprensible a todos del sufrimiento y de la muerte, arrostrado sin coacción alguna, por amor. No de un modo forzado, sino por obediencia; no de un modo puramente humano, como en el caso de los culpables, sino como remate definitivo del discurso que Dios comenzó y no lo ha interrumpido ni desviado hasta el final. En este discurso habla siempre Jesucristo y el tránsito de la primera frase a la última es insensible. Sólo se desplaza el centro de gravedad, pero siempre dentro de él mismo. Tan «paradójico» es que un hombre se atribuya una autoridad divina, perdone los pecados y resucite a los muertos, como que el superhombre por el que Dios habla y actúa termine como el más vulgar de los asesinos, abandonado por el poder del Padre divino, sobre el que se apoyaba, al que se remitía en la obediencia, y del que había afirmado que siempre le escuchaba (Jn, 11,42).

Esta toma de posesión tan completa del hombre por Dios (hasta en los más profundos abismos del abandono de Dios, que sólo Dios conoce), es justeza del hombre a la medida de Dios, porque en esta toma de posesión, el hombre no es meramente pasivo, ni puro receptáculo. Es lo que Dios ha querido que fuese; el que responde a la Palabra, el que corresponde a la interpelación que le ha sido dirigida. Es «afinado» por Dios mismo con una inhabitación dinámica y da el tono justo. No balbucea ni tartamudea, sino que habla realmente con Dios. En el total naufragio humano no naufraga frente a Dios. Dice exactamente lo que Dios quiere oír de él. Ningún tono falso perturba este diálogo; todo lo que se dice y se hace es justo y adecuado, todo viene como de molde. Nadie ensaya nada en este concierto (por ejemplo, los evangelistas o la fe transfiguradora de la Iglesia) antes de la representación propiamente dicha. ¿Quién y en virtud de qué norma o modelo daría el tono adecuado a la paradoja Dios-hombre, si no hubiera de antemano un «acuerdo», una «sintonía», entre los extremos de la paradoja? ¿Quién podría añadir

1 Cf. «Dios habla como hombre», en *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, pp. 73-99.

un codo a la estatua divino-humana? Este ajuste del hombre a Dios es el movimiento contenido ya en el movimiento de Dios, que es la exaltación del hombre a la diestra de Dios, la elevación del siervo a *Kyrios* del mundo, la transfiguración del que sufre y muere en la inmortalidad de la resurrección por Dios. Hay que subrayarlo una vez más. No se trata de dos imágenes yuxtapuestas, de los dos componentes de un díptico. La fe (especialmente la joánica) es capaz de ver ambas cosas en unidad: la *kenosis* sinóptica de Dios y la *doxa* del Resucitado paulina. El descenso del amor de Dios a la cruz es ya su glorificación, pero no como si fuera superflua la resurrección, porque en cuanto glorificación del Hijo por el Padre está contenida ya, en toda su verdad, en la glorificación del Padre por el Hijo.

La visión unitaria de la fe no es resultado de una contemplación piadosa, sino comprobación de una evidencia objetiva. Las medidas y las formas de Dios son indivisibles. La medida-forma que establece es perfecta desde el principio y está sujeta a desenvolvimiento temporal, que no puede menos de tener pleno sentido y obliga a girar en su derredor como quien da vueltas alrededor de una estatua para verla en todas sus dimensiones. No cabe decir que se divide a los ojos del contemplativo o que la cruz sólo puede leerse en contradicción con el ser. Al contrario, podemos comprender la forma (por cierto mundanamente inabarcable, pues Dios mismo está en ella) en la medida en que nos deviene plausible como superación de la contradicción esencial entre Dios y el mundo sin Dios. Sería ingrato e indigno de la fe afirmar que es indescifrable el documento que Dios nos ha dado a leer.

Poseemos una precomprensión de la inspiración, que hace del hombre receptáculo de la verdad de Dios o de una visión sobrehumana. Pero tenemos también una precomprensión de la miseria y de la muerte del hombre, en la cual la cifra «hombre» aparece escrita de un modo definitivo. En la medida en que Dios se adueña en Jesucristo de ambas dimensiones no sólo para prolongarlas más allá de sí mismas, al Absoluto, sino para anudar sus dos extremos divergentes en una figura única, nos muestra que, al hacerse hombre, no violenta al hombre, sino que lo lleva a su plenitud justamente en lo que tiene de más humano, ya lo identifiquemos con lo más elevado o con lo más profundo del hombre. En la medida en que los extremos del hombre se tocan, el medio se ajusta perfectamente. No hay por qué dejar nada fuera, no es necesario hacer abstracción de nada (como ocurre en las místicas y las prácticas extracristianas). Y una humanidad tan completa y perfecta sólo puede darse por la inhabitación de Dios, por la unión de lo infinitamente grande con lo

infinitamente pequeño, en la que Nicolás de Cusa y Pascal vieron la figura de Cristo que la hace recapitulación del universo.

Esta medición ascendente y descendente puede llamarse efectivamente forma y figura. Por eso Pablo aplica el concepto *μορφή* a Cristo y a la forma que Cristo imprime en nosotros (Ga 4,19) en un sentido propio y no traslaticio. La concordancia, proporción y armonía entre Dios y el hombre que ésta encierra, la eleva no sólo a arquetipo de todo comportamiento religioso y ético, contemplativo y activo, sino también a arquetipo de la belleza, sea ésta agradable o no al hombre que siente y crea estéticamente y sean cualesquiera las cuestiones que hay que plantear en relación con las «consecuencias estéticas» de este arquetipo[2]. En efecto, esta belleza es revelación, belleza de Dios que se manifiesta en el hombre y belleza del hombre que se encuentra en Dios y sólo en él, belleza que no unifica «infinitud y perfección», «efusión y «enclaustramiento», según un esquema general sino de un modo concreto e irrepetible a través de la encarnación. Lo que para el hombre es realmente perfección e infinitud, efusión y enclaustramiento, renuncia a sí mismo y seguridad, «transfiguración», «deificación», «inmortalidad», todo lo que expresan los términos fundamentales de la estética, tiene aquí su medida y su horizonte.

La razón no es que se aplique a todas las cosas una medida inasequible al hombre común, y, por lo tanto, extraña e inadecuada, como en un primer momento se siente uno casi obligado a aceptar (pues el Dios-hombre es algo único y, por consiguiente, no es un concepto humano universal, algo generalizable). Al hacerse hombre, Dios no se habla a sí mismo, sino que se dirige al mundo. Cristo es el discurso que Dios nos dirige a todos, y nosotros no somos interpelados únicamente desde fuera, sino también en nuestra interioridad, en lo más profundo de nuestra naturaleza, y en la medida en que Cristo es nuestro hermano y ha respondido a Dios desde nuestra naturaleza, nosotros mismos hemos respondido ya en él. Por la encarnación hemos sido trasladados a la esfera del diálogo y de la esfera del pecado, ámbito del monólogo, hemos sido transferidos a la «luz maravillosa» de la Palabra. Participamos ya de la esfera donde existe una armonía fundamental, extensiva, si lo queremos, a nuestro propio ser. Con la aparición de Cristo está ya fundada la Iglesia, es decir, Cristo es la medida que Dios ha aplicado, comunicado y otorgado al mundo, medida de gracia, no de juicio, una medida dispensada que nadie puede tomar por sí mismo, pero dada de tal manera que pueda tomarla quien quiera.

2 Véase sobre este tema el vol. III de esta obra.

Hay una última cosa que debemos recordar una vez más. La «imagen» de Dios que Cristo concreta ante nosotros engloba el dinamismo que capacita a una persona, por una parte, para hablar y obrar con autoridad y poder divinos, y, por otra, para sufrir y morir como hombre impotente. Esta imagen es indivisa, unitaria, pues el que habla con el poder de Dios y el que sufre en medio de la impotencia propia del hombre hace ambas cosas a partir de una misma actitud, la de la obediencia. Pero ¿cómo el hombre auténticamente hombre puede elevarse y hablar en nombre de Dios sin engreírse? ¿No encontramos en el Evangelio afirmaciones («El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán») que a toda mentalidad naturalmente piadosa parecen estremecimientos de la *hybris*? No sólo el griego, sino también el judío tenía que sentirse sacudido en su más auténtica piedad al oír tales palabras y quien gritase «¡Blasfemia!» tendría razón, excepto en el caso de Cristo. Sus palabras resultan «intolerables» desde el punto de vista religioso. Obsérvese que no es el Dios desnudo quien las pronuncia, sino un hombre, por más que Dios hable a través de él. Este no puede cargar sobre Dios la responsabilidad de lo que dice. Ha de responsabilizarse de esas palabras como hombre, puesto que como tal las ha dicho. Sólo puede tener *una* justificación, a saber, que obre por obediencia, y al atribuirse la condición divina, no haga sino ser obediente hasta lo último. Ahora bien, ésto sólo es posible si este hombre que obedece al «hacerse» Dios es un Dios que obedece al hacerse hombre. Si se tratase sólo de lo primero, tendríamos una *hybris* evidente, que en modo alguno podría considerarse obediencia humana, porque la afirmación más incontestable que puede hacerse del hombre es que no es Dios. Por consiguiente, Cristo ha de ser obediente ya como Dios, y su obediencia humana hasta la muerte será la manifestación de una obediencia divina, es decir, trinitaria. En el Hijo del hombre no se manifiesta únicamente Dios. Aparece también de un modo incondicional el acontecimiento intradivino de su procesión, aparece el Dios uno y trino, que en cuanto Dios puede mandar y obedecer de un modo absoluto, y en cuanto Espíritu del amor ser la unidad de ambas cosas.

«En ésto consiste el habla, la acción y obra de Dios hacia afuera, que hace participar al mundo creado y al hombre en su historia generacional por la que Dios es Dios reproduciéndose, primero, en la obra de la creación; luego en el ''cara a cara'' entre Dios y la criatura como imagen y semejanza; después en la duplicidad existencial del hombre en cuanto hombre y mujer como imagen de la vida íntima y propia de Dios; y finalmente, como colofón, meta y conclusión de todo su obrar presen-

tes desde el principio, como Dios mismo que en su modo de ser se hace hombre entre los hombres y para los hombres y obedece en la humildad. La relación intradivina, entre el que gobierna y dispone en la majestad y el que obedece en la humildad, deviene en la obra reconciliatoria del mundo con Dios idéntica a la relación con el hombre, relación tan diferente de la que hay entre Dios y sus criaturas»[3]. Expresado en terminología estética, si Dios mismo no tuviese forma, jamás habría proporción entre él y el hombre: *finiti ad infinitum nulla proportio*. Más bien ocurriría lo que *necesariamente* ocurre en todas las místicas extracristianas: lo finito es absorbido por lo infinito y lo no-identico sofocado por la identidad. Por eso, en el ámbito extracristiano, la religión consecuente (en cuanto mística) está en oposición irreconciliable con la estética (de la que forman también parte los mitos religiosos y políticos), y este conflicto desemboca fatalmente en una desmitologización de la religión, que implica en definitiva su muerte, ya que el hombre no puede vivir sin imágenes. Sólo el cristianismo puede aunar ambas cosas, pues la manifestación del Dios uno y trino no puede acontecer sino a través de la forma. Una forma irrepetible, no dominable desde una perspectiva mundana y sólo perceptible a través de la fe, pero justamente por eso (y a pesar de la infinitud de las dimensiones que se abren), real. No la forma de Dios en sí mismo, sino su manifestación en esta forma de identidad (la unión hipostática) que acabamos de describir como identidad del obediente y de su obediencia en ambas naturalezas. Esto es algo más que imagen y semejanza, es la oculta manifestación de la cosa misma en el *medium* de la relación Dios-criatura.

La relación entre Dios y la criatura participa así de la indisolubilidad natural del amor del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. Al igual que las personas divinas no se contraponen como entidades autónomas, sino que son una sola esencia divina en la única naturaleza concreta de Dios, así, en Cristo, la alianza entre Dios y la criatura, en cuanto alianza entre *partners* libres, se supera y funda de antemano (y de un modo indisoluble) en la unión hipostática. Ambas cosas, cada una a su manera, dan al amor libre una forma ontológica y sustancial, y la sustancia queda impregnada y conformada hasta el fondo por el amor. Esto se manifiesta de un modo particularmente plástico en la eucaristía, donde el Cristo sustancial se presenta en su totalidad como don del Padre al mundo y funda toda la vida de fe de los cristianos en un «comer su carne» y «beber su sangre» físico-sacramental.

3 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, Zurich 1953, p. 222.

3
DIMENSION CUALITATIVA

Que la medida que Cristo representa y personifica es cualitativamente diferente de cualquier otra, es algo que no necesita demostración, pues es claramente perceptible en el fenómeno mismo. Ciertamente, para percibirlo se necesita una «capacidad para ver lo cualitativo», análoga a la del experto que distingue infaliblemente el arte de la chabacanería, la calidad mediocre de la buena y de la excelente. Esta capacidad puede adquirirse en cierto grado a través de un aprendizaje (Hb 5,14), pero, en esencia, lo otorga el fenómeno mismo, que, siendo único en su especie, no puede ser reconocido en su condición íntima a través de comparaciones con otros. La luz objetiva que inhabita en él, su justeza objetiva e irradiante, ha de saltar a la vista en cuanto gracia de la fe, para el sujeto que la encuentre. El sujeto iluminado reconocerá entonces (y cada vez mejor) hasta qué punto la luz emana del objeto e inhabita en él, y a la luz del objeto aprenderá a distinguirlo de todos los demás. Esta distinción es sólo la percepción de la autodistinción y de la autoseparación de la forma dada por Dios de todas las otras. En realidad, hablando con propiedad, Cristo no necesita constituirse en juez. Lo es ya por su propia cualidad.

La percepción de la cualidad objetiva, la creciente sensibilidad para captar la incomparabilidad de Cristo, se despliega en cuatro direcciones.

1. Como percepción contemplativa de las proporciones, dimensiones y equilibrios propios de la forma. La perseverancia en esta actitud frente a cualquier análisis y reflexión es una experiencia espiritual propia

del creyente. Pero esta primera verificación permanece, por así decirlo, en la superficie de la visión contemplativa.

2. Como verificación de la forma de la fe en la existencia. Es aquí donde se pone de relieve la fuerza existencial de la forma (la *dynamis* y *energeia* paulinas) y se manifiesta su vitalidad propia.

3. Como la autodistinción de la forma respecto a todas las demás formas mundanas de la religión, que para quienes la han visto adquiere una evidencia objetiva y puede también demostrarse en cuanto tal.

4. De esta demostrabilidad se desprende de un modo natural la conclusión de que es posible demostrar objetivamente cómo la forma no es captada por los que no la acogen en su mirada, por qué y en qué punto no alcanzan a verla, en qué consiste su ceguera no culpable o la ofuscación culpable de los que se escandalizan. El que es capaz de ver comprende perfectamente, por una parte, que la evidencia objetiva de esta forma no excluye la posibilidad ni la realidad del escándalo, sino que, por el contrario, la exige necesariamente; y, por otra, puede demostrar también su porqué de ésto.

Estos cuatro puntos vamos a desarrollarlos ahora sucesivamente.

1. *El autodesarrollo de la forma*

Para hacer justicia al título del presente apartado habría que exponer todo el pensamiento cristiano, no sólo la dogmática y la especulación teológica, sino también y sobre todo la contemplación de todos los santos, de todos los que han plasmado en sus vidas el amor cristiano, de todos los creyentes. Todo un mundo que se sustrae, en su mayor parte, a las miradas de este mundo, pero que posee su propio «esplendor interior» y, por lo tanto, se halla necesariamente privado, junto con el objeto contemplado, del brillo exterior, de la fuerza de convicción puramente mundana.

El primer criterio de autenticidad de la forma que se revela es que no avasalla. Si avasallase, se asemejaría a la demostración y a la evidencia matemática, que no deja el menor espacio a la libertad y a la decisión personales. La evidencia con que Dios se manifiesta ha de ser la evidencia suprema, la que deja al hombre su libertad justamente porque lo hace libre. Dios sólo quiere subyugar el amor que responde libremente, a su manera, mediante la evidencia del amor. Y no puede menos de ser así, pues el amor forma parte del sentido de la forma, más aún, lo constituye. Convencer (*überzeugen*), o dar un autotestimonio (Selbst-

zeugnis) que esté «por encima» (*über*) de toda objeción sólo tiene sentido dentro de una pugna amorosa. Fue Pascal el pensador cristiano que con más claridad vio y repensó la dimensión de ocultación de la evidencia cristiana y su necesidad. Para él, la falta de esta dimensión sería ya el signo de una evidencia no cristiana. «La claridad perfecta convendría a la razón, pero perjudicaría a la voluntad. El soberbio ha de ser humillado»[1]. «La verdad misma se convertiría en un ídolo, porque al margen del amor no es Dios, sino su imagen, ídolo que no es de amar ni de adorar»[2]. «Puesto que Dios se ha ocultado, toda religión que no diga que Dios está oculto no es verdadera, y ninguna religión puede instruir si no da razón de ésto. La nuestra lo hace: *Vere tu es Deus absconditus*»[3]. «Si el mundo estuviese sólo para adoctrinar al hombre sobre Dios, la divinidad resplandecería por doquier de un modo irrefutable; pero, como no tiene existencia sino por Jesucristo y en función de él para adoctrinar a los hombres sobre su caída y redención, todo en el mundo nos muestra la evidencia de estas dos verdades»[4]. «Como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, su verdad en nada se diferencia tampoco de las opiniones corrientes entre los hombres en cuanto a su aspecto exterior. Igualmente, la eucaristía no se distingue externamente del pan común»[5]. «Si Cristo sólo hubiese venido a santificar, toda la Escritura y todas las cosas apuntarían a esta meta, y sería bastante fácil convencer a los infieles. Si Cristo hubiese venido únicamente a ofuscar, todo su comportamiento sería ininteligible, y nos resultaría totalmente imposible convencer a los infieles. Pero, puesto que vino *in sanctificationem et in scandalum*, como dice Isaías (8, 14), no podemos convencer a los infieles ni ellos pueden convencernos a nosotros; pero por esto mismo los convencemos, pues decimos que en todo su comportamiento no hay nada que se incline en uno u otro sentido»[6].

Pascal no habla de ocultación de la verdad de Dios en la imagen de Cristo como si todo se disolviera en una paradoja que se destruye a sí misma, pero tampoco quiere saber nada de una revelación por la que no sea cognoscible el doble misterio de la ocultación divina en cuanto tal y del especial velamiento de Dios en la redención del pecador. Y ha

1 *Pensées* (ed Chevalier) n 596.
2 *Ib*, n 597
3 *Ib*, n 598
4 *Ib*, n 602
5 *Ib*, n 638
6 *Ib*, n 637

de ser cognoscible no de un modo natural, sino para el amor y a partir de la gracia. Sólo así puede desarrollar su contemplación del «misterio de Jesús», que acumula y «aprisiona» todas las evidencias de Dios y de la creación y donde resplandecen no sólo las propiedades auténticas del Dios vivo y verdadero (en contraposición al «Dios de los filósofos»), sino que salen sobre todo a la luz las verdaderas dimensiones del hombre: su *grandeur* y su *misère*. Si nos atenemos realmente a lo que dice Pascal, está claro que tanto desarrolla su imagen de Cristo desde una precomprensión antropológica de estas dimensiones, cuanto conquista estas dimensiones desde la contemplación de Cristo, y, para hablar con más precisión, desde el acontecimiento atestiguado por la vida y la muerte de Cristo.

En cierto modo, Pascal se sitúa en una posición equidistante entre Agustín y Lutero, pues, por una parte, elimina los restos de *theoría* platónica todavía presentes en el joven Agustín, y, por otra, no abandona la *theoría* cristiana en favor de un mero *latere sub contrario*. Conoce una forma de evidencia correspondiente precisamente a la ley del objeto que se vuelve evidente: la ocultación de Dios que se manifiesta en Jesucristo. Alrededor de este centro se ordenan concéntricamente todas las demás evidencias; más aún, a partir de este centro se resuelven todas las paradojas (de otro modo insolubles) del ser del hombre y del mundo. Se puede decir que la mejor y más auténtica contemplación cristiana se ha desarrollado de hecho según la ley formulada aquí por Pascal, y que su peculiaridad ha consistido siempre en un dejarse determinar, en todas las evidencias y conveniencias que lentamente se desarrollan, por la forma de evidencia característica del objeto. ¡«En tu luz vemos la luz», aunque tu luz adopte la forma de la oscuridad!

El Cristo de Marcos es un acontecimiento maravilloso, que, no obstante, busca la ocultación y quiere conservar su misterio. En Juan, ya no hace falta ésto, porque lo asombroso de Cristo, la *doxa* que brota de él, como un relámpago, es el modo de la ocultación y exige, para percibirla, ojos acostumbrados. En Marcos, la ocultación es un velo colocado alrededor de un núcleo luminoso; en Juan, el ocultamiento de la luz es su revelación: el amor llevado al extremo. En medio se da un proceso de apropiación y de contemplación que vienen a ser lo mismo y que no quieren entender los teólogos del acontecimiento. La contemplación cristiana es lo contrario de la visión que distancia de la imagen; es, como dice Pablo, metamorfosis del contemplador en la imagen contemplada (2 Co 3,18), es «realización» de lo afirmado, de lo manifestado (Newman). Esto sólo es posible a través de una renuncia a las propias medidas

y de una acomodación a las medidas de la imagen. La vida cristiana no es un segundo momento que sigue a la contemplación, el corolario práctico de una *theoría*, pues todo el sentido está en la sumisión de la existencia a la imagen que Dios nos ofrece y que resplandece interiormente en nuestras tinieblas como luz de Dios (2 Co 4,6). Esta imagen se desarrolla en el que contempla y orienta su vida en consecuencia. Y no soy yo quien saco mis consecuencias de lo contemplado. Lo contemplado mismo, si ha sido realmente visto en sí mismo, saca sus consecuencias en mí. Nos encontramos nuevamente aquí en el punto donde Pablo emprende la conversión de ver en ser-visto por Dios, y de buscar en haber-sido-encontrado, la transformación que encierra la πίστις Ἰησοῦ (Rm 3,26; Ga 3, 22). La ocultación de Cristo sólo puede resplandecer en mi propia ocultación (operada por él), de la misma manera que en Marcos (el relato inicial) sólo conoce verdaderamente al Mesías quien sabe preservar su secreto.

La forma que se inscribe en mi propia vida se convierte para mí en salvación en la medida en que deviene para mí juicio. Aprendo de ella, leo en ella, y ella es la que me inculca lo que es el temor de Dios y el pecado. El orden de la forma, que se impone de un modo cada vez más inexorable, juzga mi desorden informe. La metamorfosis de la que habla Pablo (Rm 12,2; 2 Co 3,18; Flp 3,21) es, ante todo, acogida de la forma, y esta forma no es otra que la de Cristo en nosotros (Ga 4, 19), expresión e impresión en nosotros de la única imagen válida de Dios. Esto ocurre de un modo tanto más «impresionante» (en el sentido literal del vocablo) cuanto menos resistencia encuentra la imagen para dejar su impronta. El «*Ecce ancilla*» de María expresa la máxima receptividad a la imagen. Por eso la forma de Cristo alcanza en ella su supremo esplendor en medio de la extrema sencillez y ocultación.

María conserva todas las palabras en su corazón y las medita (Lc 2,19.51), no como algo extraño, sino como algo que «le acontece» (*fiat mihi*, Lc 1,37). También le acontece el juicio, que la llevará hasta la cruz. Se trata de disposiciones y orientaciones diversas de una única forma. El dejar acontecer a la palabra en mí no es una acción, y, por consiguiente, tampoco una prestación o una obra; es obediencia contemplativa, que (de acuerdo con la ley de la imagen configuradora) se convierte en *pasión*.

En este punto habría que tratar de la confirmación de la forma de Cristo en su autodesarrollo dentro de la existencia obediente. El término «confirmación» aquí utilizado significa que en ningún pasaje de la contemplación se percibe defecto alguno de construcción y de proporciones de la imagen, o bien que, si alguna vez se sospecha alguno, se

pone en seguida al descubierto como una deficencia de nuestra propia visión. Podríamos sentirnos inclinados a atribuir esta «armonía» contemplativa al entusiasmo ingenuo del creyente que contempla, a quien todo lo que guarda relación con Cristo le parece a priori maravilloso. Pero el que esté familiarizado con la contemplación de los santos o de los Padres de la Iglesia, verá las cosas de un modo muy distinto. Ciertamente, hay armonizaciones que actúan sobre nosotros de un modo ingenuo, por ejemplo, la solución de las dificultades exegéticas mediante la alegoría, o bien, las proyecciones apresuradas de la imagen de Cristo en el contexto de la Antigua Alianza. Existe, pues, un asombro poco fundado, que no ha contemplado las cosas con el debido detenimiento. Pero el exégeta y el teólogo creyentes, frente a la consigna del método histórico-crítico de no dejarse llevar por el entusiasmo, no pueden menos de prestar atención a la autoconfirmación de la forma de Cristo en cualquier dimensión. La conexión entre los distintos aspectos es tal que, aunque uno de ellos pueda plantear interrogantes, las leyes del equilibrio no permiten eliminarlo definitivamente. Y cuando se suprimen partes esenciales, la imagen es tan pobre (el Jesús histórico de Renan o de Harnack, y también de Bultmann), que desde lejos aparece ya como una invención profesional y, en cualquier caso, no puede explicar cómo un núcleo tan endeble ha podido convertirse en una forma tan robusta, vigorosa y acabada como es el Cristo de los Evangelios. Aun cuando en esta forma definitiva se constatasen discordancias aparentemente explicables con el método filológico, mediante la distinción entre fuentes y estratos, por las características de los documentos, etc., quedaría todavía por explicarse, o mejor por ver y reconocer, la forma global, llena de tensiones y altamente plausible que resulta de todos estos aspectos.

La complejidad y contraste de los aspectos dan la *lectio difficilior*, que por eso mismo se mantiene en pie, en tanto que las tentativas de simplificación se anulan todas recíprocamente. No se puede hablar, pues, de pura «espera inminente» ni de simple «escatología realizada», ni de mero ritualismo judío, ni de pura sacramentalización helenística posterior. Tampoco se trata de un mesianismo puramente ético-espiritual o meramente político, ni de la fe en cuanto autoconfianza despertada por Jesús a través de la mirada dirigida a Dios y de la plegaria, ni de una fe concebida como mera aceptación de su representación vicaria... y así sucesivamente. A la «razón histórico-crítica» los diversos aspectos pueden parecerle contradictorios entre sí, pero a los ojos de la fe, en cuanto «sentidos agudizados», la implicación recíproca de los mismos parece evidente. De esta mirada vive la contemplación orante, la teología e incluso

la misma exégesis histórico-crítica, que, fascinada (y ¿cuál es el motivo propiamente dicho de esta fascinación?) por el objeto con el que lucha tenazmente, no puede apartarse de él.

La complejidad en cuanto expresión de una unidad (nunca abarcable y sólo hallable en su autoexpresarse) es también visible en el hecho de que el cotemplativo cristiano se detiene en un aspecto (por ejemplo, hace una larga y lenta contemplación de la Pasión) sin perder nunca de vista la totalidad. En la Pasión ve condensada la predicación de Jesús como en su núcleo vital, en ella encuentra al Padre que se revela, encuentra al Espíritu, encuentra los sacramentos (como Juan), el origen de la Iglesia espiritual e invisible, que se hace visible en imágenes particularmente plásticas: la sustitución por Barrabás, la crucifixión entre los dos ladrones (tan diferentes y, a la vez, tan semejantes), el codo-a-codo de paganos, judíos y cristianos, tan significativo, el equilibrio entre la justicia y la injusticia supremas, entre la ocultación más profunda de Dios y su más profundo desvelamiento... ¿Todo ésto es artificial? ¿Ha sido estudiado adrede? Pero la contemplación de siglos encuentra una unidad cada vez más profunda, una plenitud cada vez más coherente. Todo ésto ¿cómo podría haber sido imaginado por un par de individuos? Lo único que puede servirnos de ayuda en esta cuestión es la comparación estética. La inspiración de una gran obra de arte es incomprensible y no se la puede separar del resultado a que ha dado lugar. Resiste a todos los análisis, que podrán mostrar sin duda la proporción y la armonía de las diferentes partes, pero nunca sintetizar el todo a partir de las partes que lo componen. Y lo que permanece incomprensible en la evidencia de su belleza es precisamente el todo. Y si en la contemplación de lo bello se remonta la mirada a los orígenes y se pierde en las profundidades del sujeto genial, más allá de la pura psicología, allí donde al genio y a su ojo singular se le reveló el misterio de la realidad misma, así también la mirada a la naturaleza especial de la unidad de Cristo exige retroceder hasta los orígenes del misterio de Dios, que manifiesta su propio «ser supraluminoso» justamente a través de la «genialidad cristológica» y el ser de Dios es en Cristo el misterio de su mismidad siendo otro que él mismo trinitaria e hipostáticamente. Un misterio de la libertad divina, que, como en la obra de arte, coincide con la necesidad suprema.

La necesaria libertad de la forma de Cristo se puede describir también como la ausencia de esfuerzo y la facilidad que muestra ella y su autorrepresentación. Vemos a uno con poder que no ha sido «aprendiz» y no emplea ni transmite «técnicas« y que tampoco manifiesta su superioridad por deporte, a la manera del profesional sobre el ignorante.

Su arte es humildad y abajamiento y encierra todas las cualidades a que aluden las bienaventuranzas. Y esta humildad no es, como opinaba maliciosamente Nietzsche, un ardid para gente insignificante, pues procede de la más magnánima, audaz y valerosa de las almas, que no obedece por instinto, sino por amor al Padre y en cuanto hombre ha aprendido la obediencia por nosotros (Hb 5,8). La unidad que representa es lo contrario de una síntesis de lo que los hombres imaginan ser lo mejor del hombre y de Dios. No es el resultado de una adición o de una acumulación, sino la unidad conceptualmente inconcebible del más sencillo ser humano y de su irrepetible filiación divina que «hace lo que es agradable al Padre» con una «simplicidad» (Mt 6,22) que Pablo contrapone a la «sabiduría carnal» (2 Co 1,12) y la considera hija de la «pobreza» (2 Co 8,2), donación espontánea que no se engríe ni se afirma a sí misma (2 Co 9,11.13), obediencia sin reservas (Ef 6,5) y, finalmente, amor esponsal que no se preocupa de sí, sino del amado (2 Co 11,3).

Esta simplicidad del Hijo del hombre supera y reconcilia todas las supuestas contradicciones presentes en su imagen, y lo que a los filólogos histórico-críticos parece una serie de elementos recopilados (pues no perciben el punto de unión) es el desarrollo desmesurado y lleno de tensiones de un centro en sí mismo inmóvil e inaccesible, que en su simplicidad resulta lo más imitable e inimitable al mismo tiempo[7]. Es la simplicidad por la que hemos de comenzar todos nosotros, hombres complicados y reflexivos, y que aprenderíamos con una facilidad infantil si fuésemos como niños. A ella aspiran todas las técnicas religiosas de Asia, pero no llegan nunca a alcanzarla, bien porque sólo son, en definitiva, técnicas, bien porque apuntan a Dios olvidando al hombre. Es una simplicidad que sólo puede ser vivida y realizada a partir de la simplicidad de Dios, de la que este hombre único participa. ¿Cómo no podría semejante hombre, en la infinita libertad de su simplicidad, decir y ejecutar en humildad las más sublimes palabras y las más elevadas acciones, sobre todo cuando le conducen a los más profundos abismos de la vergüenza y de la humillación? Esta simplicidad puede llamarse amor a condición de no encerrar este concepto dentro de los estrechos límites de la esfera de unos sujetos finitos que sienten afecto mutuo y se intercambian signos y obras del amor. Estos sujetos, en efecto, se mueven todavía dentro de la dualidad, mientras que aquella simplicidad vive en un centro que en su humildad y reverencia ha superado la dualidad entre Dios y el hom-

7 Cf «Seguimiento y oficio», en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, pp. 80-147.

bre, en una transparencia que hace imposible distinguir entre la Palabra-Dios y el hombre-expresión-de-Dios.

Si tal es el Logos que viene a nosotros desde Dios, en el cual y por el cual hemos sido creados, su contemplación no puede ser sino infinita. Y, como *esta* unidad, no la puramente divina ni la puramente humana, sino la divino humana, es la que se manifiesta en toda apertura conceptual y en toda «fracción del pan» del Logos (Orígenes), la contemplación cristiana será una vida cada vez más profunda a partir de Cristo y en Cristo, en la que progresivamente se insertan el Dios vivo unitrino, y no por la mera visión de contenidos ideales abstractos, sino por la impronta que la imagen de Cristo deja en el yo que contempla. En efecto, la fuerza imaginativa teológica radica en Cristo, que es a la vez imagen y fuerza de Dios.

2. *La fuerza de la forma*

De esta unidad de imagen y fuerza se trata ahora. La imagen sola sigue siendo bidimensional. La fuerza, que el Nuevo Testamento describe como *dynamis* y como Espíritu Santo, le confiere la profundidad plástica y el poder vital que se difunde y enraíza en la vida de los creyentes. La plasticidad de la figura del «Jesús histórico» y su fuerza de moldear la figura del «Cristo de la fe» forman un uno. Si se toma lo segundo negando lo primero, la Palabra y el Espíritu ya no son Dios y Dios no es ni lo primero ni lo segundo: lo primero sería «genialidad religiosa» y lo segundo, en el mejor de los casos, «entusiasmo». Por eso piensa acertadamente Juan, cuando desde el primer momento concentra en el Logos la plenitud del Espíritu (1,32 s; 3,34), que lo difunde después de la resurrección (20,22) y es la prueba esencial de la divinidad de la imagen del Logos y de su reunión con el Padre que lo ha enviado (14,16.20.25.26; 16,7. 13-15). El Espíritu atestigua prácticamente, es decir, con su acción, la verdad de la «exégesis» de Dios efectuada por el Hijo (1,18). El punto en que se unen el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y del evangelio escrito es la objetivación realizada por el testimonio del Espíritu y vivida por el testigo ocular que escribe: «El que lo vió da testimonio, y su testimonio es verdadero; él *sabe* que dice verdad» (19,35) y sabe también que la forma objetivada sólo puede ser una selección dentro de un conjunto de acontecimientos históricos (20,30), porque, si se narrasen uno sobre otro, nos darían una falsa impresión de infinitud, la de la pura letra («Si se escribiesen todas las cosas, una por una,

creo que este mundo no podría contener los libros», 21,25). Sabe además que la selección hecha por el Espíritu es adecuada, no sólo para engendrar la fe en que «Jesús, el Mesías, es el Hijo de Dios», sino también para comunicar «la vida en su nombre» (20,31). La primera carta de S. Juan nos presenta esta vida como participación originaria e iniciación plena. La unción del Espíritu «enseña todas las cosas» (1 Jn 2,20.27). Con esta «enseñanza total» coincide la universalidad de la fe comunicada, que no va irremediablemente a la zaga, sino que pone de manifiesto algunos aspectos y crea el acorde entre la «simplicidad» de Cristo y la «simplicidad» de la fe, en la que está igualmente depositado lo que es en Cristo unidad del todo.

Para Pablo, el Jesús histórico posee la plenitud de la *dynamis*. No sólo la «fuerza de su resurrección» (Flp 3,10), sino también la de la cruz (1 Co 1,18.24) es ya operante en los cristianos y particularmente en Pablo (2 Co 4,7.10; 12,9). Este dinamismo operante de Cristo es el «Espíritu de Dios» que emana de él, lo llena todo en la Iglesia y lo pone en cuestión, otorga a la «forma» (μόρφωσις) su vitalidad interior (2 Tm 3,5) y especialmente confiere al evangelio (Rm 1,16) la propia fuerza que se impone, tanto en el individuo que alcanza la justificación (*ibid.*, 1,17), como en la predicación apostólica (Rm 15,19), donde la fuerza de Dios quiere revelarse en la debilidad humana (2 Co 4,7; 12,9-10) y da, sin embargo, fuerzas al Apóstol para que obre con poder (2 Co 10,11; 11,6; 13,4; Col 1,29). La *dynamis* llena al creyente de muchas maneras (Col 1,11; Ef 3,7.20) y le capacita para «obrar con poder». En estas operaciones, el tránsito del «milagro» físico al moral permanece borroso (1 Co 12,10.28 s; Ga 3,5). Las confirmaciones del Espíritu son las mismas que en el caso del Señor (Mt 7,22; 11,20 s; 13,54.58; Lc 10,13; 19,37; Hch 2,22; Hb 2,4). Esta fuerza de Dios la concibe Pablo desde una perspectiva trinitaria, es decir, como fuerza del Padre que da la gracia y hace resucitar, como fuerza del Hijo que se impone y se muestra viva y como fuerza personificada en sí distinta del Padre y del Hijo, con los rasgos propios de una hipóstasis. Pero el mismo Pablo liga esta fuerza (y ésto es decisivo) al Señor encarnado y ahora exaltado a la gloria, que no sólo ha efectuado la salvación moralmente, sino que la ha infundido físicamente en la humanidad: su plenitud se derrama espiritualmente en el «cuerpo», ya sea éste la Iglesia o el universo. Pablo se sabe prisionero de esta fuerza de Cristo en toda su obra apostólica pionera. No tiene necesidad de inspirarse en ningún evangelio escrito, que le sirva de guía. Apenas cita una sola palabra de Cristo y veinte años antes de ser redactados los evangelios escribe unas cartas que no representan un estadio filológico intermedio,

anterior a los evangelios, sino que muestran la libertad incomprensible con que puede comunicarse la forma verbal de la historia de Cristo a la Iglesia y al hombre. Pablo es proceso viviente de transcripción y al mismo tiempo fenómeno apalabrado de la efusión sobreabundante del Espíritu (υπερπερισσεύειν, Rom 5,20; 2 Co 7,4; ὑπερεκπερισσοῦ, Ef 3, 20; 1 Ts 3,10; 5,13) hasta el límite de la incomprensión, pero prisionero y sancionado por la fuerza de Cristo (2 P 3,15 s).

Consideradas desde una perspectiva puramente filológica, las cartas paulinas presentan el aspecto de un caos creador y de una fecundidad exuberante. Cada afirmación es vaso incapaz de encerrar el contenido vertido, que lo desborda infinitamente. No obstante, todo es orden, razón y hasta, como en Corinto, sobria y tajante disposición autoritaria. Jamás se han conjugado tan a la perfección y con tanta facilidad estos dos extremos en la literatura universal. Ilustremos este hecho con analogías tomadas del ámbito de la estética que desde su esfera inmanente reflejan de algún modo la carismática espiritual transcendente de Pablo.

Es sabido el cambio experimentado en la relación entre palabra (historia) y espíritu (Iglesia) en la teología alejandrina, donde se convirtió en una relación entre «letra» (narración) y «espíritu». Y Juntos expresan, para Orígenes, las dimensiones del Logos. Por sí solas, la letra y la carne no sirven para nada, sino sólo en su apertura, en su devenir transparentes al Espíritu y a través del Espíritu. La realidad histórica no basta ni puede conservarse en su totalidad. No interesa reproducirla con una fidelidad material, pues muchas cosas de la narración han sido puestas por y en función del Espíritu. Esto significa no que el Jesús histórico es un mito, que podría o debería ser disuelto en el Espíritu, sino que el Jesús histórico se convierte en Señor *nuestro* en la dimensión del Espíritu, en la que sus acciones irrepetibles se realizan constantemente para nosotros y en nosotros, al igual que sus palabras «son operantes ahora y lo serán siempre», «están siempre llenas, se llenan diariamente y, sin embargo, nunca están demasiado llenas» (*Ser. in Mt*, 54). En el «devenir espíritu» de esta carne, el Logos llega a ser «para mí», «pues, ¿de qué me serviría que el Verbo haya venido al mundo si yo no participase de él?» (*Hom. in Jer.*, 9,1). «El signo (de Acab): mi Señor Jesucristo "en las alturas y en las profundidades", de nada me aprovecha si el misterio de su altura y su profundidad no acontece en mí» (*Frag. in 1 Co;* Cat. Cramer V, 66). La poda de literalismo es, en Orígenes, algo semejante a lo que hoy se entiende por desmitologización. Lo que allí se llama *Pneuma*, aquí se llama existencia auténtica. Lo que allí se designa con el vocablo *gnosis* (de la *pistis*), aquí es la realización por la fe del contenido propio de la

revelación. Pero Orígenes *ve* la conexión entre letra narrativa y espíritu y, frente al desprecio del Jesús histórico por parte de Celso, mantiene firmemente el nexo maravilloso que es justamente el comienzo invisible del poderoso árbol desarrollado en la fe eclesial. Para él, es el mismo Espíritu de Dios «el que ha aportado, en la necedad de esta vida escondida en la carne y de esta muerte vergonzosa, la prueba incontestable del espíritu y de la fuerza» (C.Cels. 1,2; 1,62, y *passim*). No obstante su crítica radical de la Biblia, Orígenes no pierde de vista la forma desplegada en la tensión entre letra y espíritu.

El Espíritu no es el Verbo, pero es el Espíritu del Verbo. No procede únicamente del Verbo, sino también del Padre (Jn 15,26), que es Dios «antes» del Verbo. Es el Espíritu de lo expresable y de lo inefable. Explica la Palabra en cuanto procedente de ella y muestra lo que desde toda la eternidad estaba más allá de la Palabra. Glorifica a ambos en la unidad, de la misma manera en que es y atestigua la unidad de ambos. Por eso es a la vez un Espíritu de la forma y de la modelación y un Espíritu del amor y del entusiasmo. Por esta unidad incomprensible, es el lugar de la belleza en Dios. Es sobrio, justamente para mostrar y hacer ver lo que es, y es ebriedad y embriaga porque el éxtasis del amor es la objetividad última a la que podemos llegar y que nos es posible experimentar. El Evangelio y la Iglesia no son realidades dionisíacas. Más bien llaman la atención por su sobriedad y por la ausencia del fanatismo que se da en las sectas[8]. Pero un adversario del entusiasmo como Ronald Knox quizá ha infravalorado considerablemente el Cantar de los Cantares y su consumación en el Nuevo Testamento y en toda teología cristiana auténtica. ¿Cómo habría podido convertirse el cristianismo en fuerza universal, si hubiese sido siempre tan avinagrado como el protestantismo, triste y carente de humor, o como el superorganizado y encasillado catolicismo de hoy? Si el rostro de Cristo que el Espíritu Santo ha dejado impreso sobre el lienzo de la Verónica de la historia universal fuese éste, habría que preguntarse realmente si es el Espíritu del Dios uno y trino. La tensión entre precisión y entusiasmo que le es inherente ha de aceptarse tal como se presenta. Los santos han sido capaces de aceptarla. Su entusiasmo se inflama justamente a partir de la precisión de la imagen de Jesús trazada por él, y expresa a su vez con precisión para todos los demás el alcance que les ha dado esta imagen. No son los áridos manuales, por llenos que estén de verdades indudables, los que expresan de

8 Cf H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen 1929.

un modo plausible para el mundo la verdad del Evangelio de Cristo, sino la existencia de los santos, que han sido alcanzados por el Espíritu Santo de Cristo. Cristo no ha previsto otra apologética que ésta (Jn 13,35).

El Espíritu Santo es una realidad ignorada por los filósofos y por los filósofos de las religiones comparadas, o, cuando menos, «puesta provisionalmente entre paréntesis». No entra en el contexto científico preguntarse por qué el viento de la historia universal ha soplado precisamente en esta vela[9] y por qué no ha escogido otra fórmula no menos irrelevante desde el punto de vista histórico, pero quizá más próxima histórica u objetivamente. La obra de Strack-Billerbeck, por ejemplo, es un enorme osario de formas de este tipo, como también la de Hennecke y los libros de los mandeos y de los gnósticos. Pero el hecho es que esta forma única ha sido la única impulsada por la constelación ocasionalmente favorable, por el *kairós* histórico. Y es seguro que quien excluye del fenómeno la dimensión del Espíritu Santo, del Espíritu real y no sólo imaginado, no puede entender el fenómeno como éste se entiende a sí mismo, es decir, como el grano de mostaza, que *tiene en sí* la capacidad de crecer por encima de todas las demás plantas del jardín. Ahora bien, con todas las reducciones o mutilaciones del fenómeno ¿desde qué plano se entenderá mejor de lo que se entiende a sí mismo? ¿Desde la filosofía general de la religión o desde una (¿moderna?) autocomprensión ajena a la forma inscrita en la historia, pues «ya no le dice nada»? En realidad, la forma llega hasta nuestro presente. No termina con la Iglesia de los mártires o con Constantino. La Palabra está llena y continúa llenándose diariamente. La exigencia de la Palabra, como exigencia del Jesús histórico y del Cristo de la fe, continúa siendo hoy la misma de siempre. Tiene los mismos «ojos de fuego», la misma «voz como estruendo de las muchas aguas».

3. *La unicidad de la forma*

Ya cuando tratábamos de la evidencia subjetiva dijimos que Dios es libre de servirse también de las formas de la religiosidad humana para

9 «Cuando la nave extiende los remos en forma de cruz y forma seno al viento con los dos mástiles de vela, cuando así despliega la cruz, tiene mar abierta para navegar. ¡Oh seno puro de la vela, imagen del cuerpo de nuestro salvador! Lleno estuvo de Espíritu sin cerrarlo ni limitarlo. A través del Espíritu que ocupa la vela de lino reciben la vida las almas ocupadas por el Alma». (Efrén, *Hym de fide* 18, 9-10; ed Beck (CSCO) vol 155, 1955, p. 54).

volverse hacia aquel que le busca. Conceder ésto no significa en modo alguno caer en un relativismo filosófico-religioso. En efecto, no es lo mismo una forma entendida como *elongatur* del hombre que asciende a lo divino y, al llegar a la cumbre, penetra en el sol de la transfiguración supraterrena o de una luz reveladora (que es, o parece ser, el caso de Buda y de otros santos de la India) y una forma que se mueve de antemano en dirección inversa, es decir, portadora de un mensaje que desciende de Dios y supone un choque brusco para la sensibilidad humana. Ciertamente, también los profetas de Israel procedían de Dios, no se movían en sentido ascendente. El mismo Mahoma tiene algo de profeta y en esta perspectiva entraría Jesús en la categoría de los fundadores de religiones proféticas en contraste con las místicas. Una catalogación tipológica, sin embargo, provoca la siguiente pregunta ¿No es motivo suficiente la unicidad de la forma de Jesús para sustraerla a toda catalogación tipológica? ¿No contradice la catalogación a su unicidad? Consideremos tres puntos de vista:

1. La forma de Cristo es inseparable de la Antigua Alianza. Ambas constituyen una revelación histórica y forman un díptico de *typos* y *antitypos*, de promesa y cumplimiento. En este sistema irrepetible, la forma de Cristo se sitúa sin duda dentro de un ordenamiento, sin que pueda hablarse, no obstante, de su subordinación. Promesa y cumplimiento no son precisamente partes neutrales de las que cabría abstraer un elemento unívoco, pues la promesa no tiene verdad sino en su cumplimiento. En cuanto la promesa no es verdad cumplida, participa indudablemente del cumplimiento, pero sólo participa y, por lo mismo, puede y debe, como mostraremos enseguida (cf. punto 3.), participar de otras estructuras «típico-ideales» (van der Leeuw).

2. En cuanto Cristo ha de recapitular todo lo que hay en el cielo y en la tierra, es la imagen de todas las imágenes de la creación y de la historia y como tal lleva a su plenitud todas las verdades parciales contenidas en los mitos religiosos de los pueblos. Por consiguiente, si estos mitos y todas las formas de religión pueden ordenarse en categorías fenomenológico-religiosas, supuesto que existan, es de esperar que el contenido de estas categorías se encontrará asumido y superado en la forma que lleva a su plenitud a todas las demás. La cuestión queda abierta y necesita de una ulterior clarificación.

3. Ahora bien, si el hombre Jesús fue un hombre en el tiempo y, por consiguiente, un hombre de su tiempo y de su época histórica (y debió serlo; de otro modo no sería realmente hombre), será perfectamente

compatible con los dos primeros puntos de vista que al menos a un cierto nivel sea susceptible del sistema categorial histórico y de la consideración tipológica. Si el mensaje que nos trae sobre Dios es realmente del Unigénito que está en el seno del Padre, a quien nadie, a excepción de él, ha visto (Jn 1,18), y si este mensaje es por ello único y no relativizable, formará parte de su ser hombre ser portador del «reino de Dios» a la manera de un fundador de religión y lo será concretamente en el *kairós* de Jerusalén, el helenismo y Roma. Llevando las cosas al extremo, se podría decir que no sería contradictorio pensar que la estrella de Belén debió situarse en una determinada situación horoscópica, aunque excluyendo el hado, como lo excluían con razón los Padres de la Iglesia, porque el Señor no sólo se manifiesta como Señor de la historia, sino también de las estrellas. Con esta limitación no es absurda la idea de que el Señor se hiciera realmente hombre dentro de un determinado *kairós* horoscópico, caso de admitir tales *kairoi*. En cualquier caso, en el momento en que Cristo aparece, aparece una constelación dentro de la historia universal, ya que él hace historia y, más todavía, se hace y es historia, como lo corrobora lo dicho anteriormente (cf. punto 1.).

Israel, que aparece únicamente como una promesa referida a Jesús, crece históricamente hacia la forma plena de esta promesa y aprende históricamente (si bien de una manera lenta y paulatina) a verse y a entenderse a sí mismo como esta promesa. En esta historia crece hacia su forma peculiar a partir de la estructura religiosa universal de la humanidad, como lo muestra la investigación histórico-religiosa de un modo cada vez más irrefutable. Todas las categorías esenciales de la religión de Israel son también categorías de su entorno religioso, con el que le une desde el principio y hasta el final una visión típico-ideal de las cosas. Hay cosas que tienen en común con todos los pueblos nómadas, otras que le unen a los pueblos agrícolas y sedentarios, otras, que se comprenden por los antecedentes de Mesopotamia y de Egipto. El caudillaje carismático existente en Israel no deja de tener analogías en otros pueblos, y algo semejante ocurre con su sacerdocio y con la monarquía de su época tardía. También su profetismo se desarrolla desde un fenómeno más general, quizá en conexión con cierto movimiento extático-mántico de Siria y Palestina, «cuyos orígenes se sitúan probablemente fuera de este ámbito, quizá en la mántica entusiástica de Tracia y de Asia Menor»[10]. Consecuentemente la religión israelítica de la promesa (no obstante su peculiaridad, que cada vez se afirma con más fuerza, en la medida en que

10 G. von Rad, *Theologie des AT*, II, Munich 1960, p. 22.

se va comprendiendo el carácter único de su misión) lleva a Cristo el patrimonio religioso universal de la humanidad y Cristo, cumpliendo en sí mismo el mensaje israelítico de la promesa, entra en contacto histórico a través de Israel con las formas religiosas de la humanidad. Se cumplen así, por una parte, las expectativas de Israel y, por otra, el anhelo de todos los pueblos. Así pues, Cristo se sitúa una vez más bajo un signo histórico peculiar del Oriente próximo, en el contexto de los pueblos semíticos con todo lo que tienen de propio en cuanto a modo de pensar y de expresarse, aparte de que esta situación (entre oriente y occidente) pueda considerarse privilegiada, tanto desde el punto de vista geográfico como desde el astrológico.

Los tres puntos de vista señalados son conciliables únicamente dentro de un pensamiento teológico realmente dinámico que se eleve de un nivel de reflexión a otro. En el desarrollo de los tres aspectos hemos utilizado un discurso teológico-apriorístico y expuesto las condiciones de posibilidad de la comprensión de la palabra de Dios. Pero estos aspectos exigen una unicidad incluso *dentro* de las limitaciones de la historia y de su carácter universal y esta paradoja sirve de mediadora en la historia de la salvación entre lo universal y lo teológicamente particular e irrepetible. Lo que a un nivel resulta clarificador, es decir, la comparación de la religión bíblica con las religiones culturales de los pueblos vecinos, etc., y, por lo tanto, metodológicamente admisible y necesario, se convierte a otro nivel en un peligro y tiende a hacer olvidar el carácter específico de la religión revelada, su unicidad, que la distingue de todas las demás. ¿Admitimos por ésto que la unicidad sólo la perciben en último extremo los ojos de la fe, mientras cada uno de los elementos constitutivos de esta unicidad quedan sometidos a los ojos del no creyente, al método histórico-crítico? ¿Es justificable semejante vivisección?

Si es verdad que la Palabra se ha hecho realmente «carne», hombre, historia universal, y que no nos viene al encuentro desnudamente, sino siempre bajo el velo de la «carne», hay que conceder que la unicidad de la forma no es comprobable «científicamente». En ella, todo puede considerarse y resolverse en una fenomenología de la religión y de los tipos ideales, bajo el supuesto de que el investigador lleve a cabo una *epojé*, como exige expresamente van der Leeuw. Pero desde una perspectiva teológica queda abierta la pregunta de si una fenomenología semejante puede poner de manifiesto el fenómeno de la «forma única» (supuesto que exista). La respuesta es de antemano negativa, porque toda forma habría que diferenciarla y separarla continuamente de las demás dentro de la red de relaciones históricas, pues sería el punto de referencia

propiamente dicho; y, para percibirla como lo que realmente es, exigiría que el investigador adoptara también continuamente la perspectiva de la fe. Habría de adoptar al menos una fe «anticipada» en cierto modo, que sería muy diferente de la experiencia metódica «concomitante» dentro de la *epojé* metodológica orientada a la comprensión fenomenológica[11].

Antes de pasar a la consideración final de la relación entre las imágenes de Dios de la historia de las religiones y la unicidad de la imagen de Dios en Cristo, hemos de detenernos un poco en la pregunta abierta más arriba en el punto 2. La pregunta era: ¿Puede comprenderse desde una perspectiva tipológica y categorial lo que los pueblos consideran como revelación divina y que se sitúa en el plano más elevado de sus respectivas religiones? En términos más precisos, si es cierto que en la experiencia de tal revelación juega un papel el carácter específico de una cultura, de un pueblo, de una época, de un individuo ¿no se sustraerá el acontecimiento propiamente dicho a toda esquematización comparativa? ¿No será siempre lo irrepetible por antonomasia una irradiación del abismo del misterio del ser, que pone de manifiesto su unicidad y su incomparabilidad? Y si un pueblo madura esta experiencia irrepetible del ser en una forma simbólica válida (la estela, el mito, el *dromenon*), ¿qué derecho tenemos nosotros a relativizarla privándola lógicamente del espíritu que la anima a partir de cualquier tipología?

Walter F. Otto[12], Martin Buber[13] y Erich Przywara[14] se han alzado contra el cinismo de los más recientes métodos de curación, que rebajan y volatilizan en arquetipos psíquicos la referencia del hombre a las auténticas imágenes del ser y de Dios mismo. Según tales métodos habría que «acabar de una vez» con estos arquetipos mediante una «terapéutica», ya que no son otra cosa que creaciones del inconsciente colectivo. Ahora bien, la forma, en su sentido más elevado y auténtico, sólo puede interpretarse como revelación del misterio del ser, pues, donde este misterio llena la forma y mora en ella, emerge su sentido último. Los dioses no pueden interpretarse como personificaciones de fuerzas humanas o cósmicas, igualmente desiguales con nombres abstractos. En cuan-

11 G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, p. 652. Para la crítica cf Jan Hermelink, *Verstehen und Bezeugen. Der theologische Ertrag der «Phänomenologie der Religión» von G. v. d. Leeuw*, 1960.

12 *Theophaneia*, Hamburgo 1956, p. 19 s.

13 *Gottesfinsternis*, Zurich 1953; *Das Problem des Menschen*, 1938.

14 *Mensch. Typologische Anthropologie I*, 1959, pp. 181 s.

to formas concretas son imágenes y alumbramientos irradiantes e irrepetibles del ser, de la existencia en la experiencia del ser, de «regiones» del ser, que son refractarias a sondeos y delimitaciones precisas. Dan forma corpórea a la plenitud del universo y la encierran en contornos finitos. Todavía Miguel Angel, Goethe y Keats eran capaces de ver los dioses con su mirada interior. Muchas de sus obras presuponen este encuentro. Y hemos de preguntarnos si la incapacidad del corazón moderno para encontrar a los dioses, causa de que se marchiten las religiones de la humanidad, beneficia sin más al cristianismo. La ridiculización de los dioses por los apologetas cristianos e incluso por el gran Agustín no constituye precisamente una página gloriosa de la historia de la Iglesia. Desde luego Agustín sólo combatió lo grotesco, el fraude y el abuso grosero con métodos igualmente burdos contra adversarios serios como Varrón, Porfirio, Plotino y Apuleyo, pero utilizó también otras armas, y el hecho de que llamase «dioses» a ángeles y demonios (poderes mundanos a sus ojos) sólo es cuestión de terminología. ¿Qué es el «ángel de Yahvé» en la Antigua Alianza? Poder irradiante, rostro evanescente del sin rostro, esplendor flameante de su poder y de su presencia, majestuoso y terrible, como cuando lucha con el hombre en Yabboq (Gn 32,25-33) y cuando atenta contra la vida de Moisés, inmediatamente, la mujer circuncida a su hijo y toca con el prepucio el miembro de Moisés diciendo: «Ciertamente, esposo de sangre eres para mí». Y Yahvé le dejó (Ex 4, 24-25). ¿Se trata simplemente de un mito primitivo necesitado de urgente desmitologización? ¿O es una experiencia inaudita de Dios bajo formas de revelación que (como la mayoría de las que aparecen en la «religión de los patriarcas»), no pueden interpretarse ni exclusivamente como «dioses» ni exclusivamente como «ángeles»? A este propósito, la pregunta sobre qué papel juega aquí la «fantasía» resulta absolutamente irrelevante. Las teofanías se imprimen, sí, en la fantasía, ¿pero qué prueba ésto a favor o en contra de las mismas?

Todavía para los salmistas, Dios se sienta en medio de los dioses y, si el Deutero-Isaías anuncia victoriosamente su aniquilación, hay que entenderle en el sentido de «acallarlos», «inmovilizarlos», como ocurre en Pablo con los poderes cósmicos: ni los poderes divinos rivalizan con el Señor, ni dominan al hombre hasta privarlo de libertad para seguir al único Señor, su redentor. En el «Libro de las horas», Rilke habla de un dios que «hereda» el cristianismo, Hölderlin, el Schelling de la época tardía y Hopkins nos presentan a un Cristo que «hereda» el paganismo de los dioses, el esplendor de las teofanías que hace incidir en él y pasa a él el «Unico» y el totalmente Otro. En particular, Hopkins puede ver

un paisaje originario como una «cristofanía» sin necesidad de ninguna μετάβασις. Naturalmente, una elemental prudencia pedagógica nos prohíbe confundir a Cristo con Dionisos o Apolo y convertir al cristianismo en una religión cósmica. Infravaloraríamos la diferencia entre esta especie de promesa y su cumplimiento en Cristo. La teología greco-cristiana y la rusa conocen la auténtica herencia de Cristo mucho mejor que la occidental. Detrás de Alioja y de su *starets* (estaroste) hay una tradición milenaria[15]. Y de Máximo parten una serie de líneas que conducen a su traductor, Escoto Eriúgena, a Gerhoh, los Victorinos, Buenaventura y Nicolás de Cusa, Leibniz, Böhme y Baader, sabedores todos ellos de que la Iglesia hereda el patrimonio de la cultura humanística de la antigüedad, y de que Cristo mismo asume la realidad íntima de las religiones de los pueblos en la medida en que contienen teofanías y no sólo demonologías.

Sólo ahora tiene sentido preguntar por la unicidad de su forma, prescindiendo de las «unicidades» de las demás teofanías. Si Cristo es el «único», su forma tiene que hacer ver cómo, mientras todas las demás formas, con todas sus diferencias cualitativas, más aún, con todas las oposiciones mutuas, adoptan rasgos cada vez más afines, ella, que a primera vista parecía de geneología común y subsumible bajo el mismo denominador común, se aísla cada vez más y se manifiesta como el absolutamente irreductible a nada. A todo aquel que se queda en lo que Cristo tiene de común con las demás teofanías, debería podérsele demostrar que no ha prestado al fenómeno la debida atención, ni ha percibido lo que tiene de específico. Vamos a dar una serie de indicaciones, orientadas en cuatro direcciones distintas, sobre el modo en que tiene lugar esta diferenciación progresiva. Parte de las consideraciones que siguen a continuación las hemos hecho anteriormente y nos limitaremos a repetirlas desde una perspectiva distinta.

1. A diferencia de los demás fundadores de religiones, que apelan a un «camino» (*Dhammapada*, *Tao*) encontrado por ellos o que les ha sido revelado, Jesús se presenta a sí mismo desde el principio como *el* camino. El camino al que hacen referencia los demás fundadores puede ser una simple doctrina sobre morir al mundo y nacer a Dios, pero puede también ser un mito sobre un Dios que muere y resucita, que desciende y asciende de nuevo. Pero el fundador histórico en ningún caso se identifica él mismo con el mito. A lo sumo y de un modo palpable

15 Cf mi estudio *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Einsiedeln 1961, 2ª Ed.

pueden considerarlo más tarde sus discípulos como una encarnación del Dios anunciado. Valentín es un creador extraordinario de mitos y sus creaciones pueden resultar fascinantes todavía hoy; pero él no es la *Ajamoth* ni el Logos que la redime. Ahora bien, en Jesús se identifica la forma doctrinal y la forma de vida, y no sólo hasta el límite de la muerte, en cuanto compromiso y prueba de amor (Jn 15,13), sino también hasta la resurrección. Identifica, pues, la forma mítica con la histórica. Que esta identificación no es una constatación a posteriori, lo demuestra el hecho de que, como ha señalado con razón la escuela escatológica, apostó a una sola carta por la irrupción de la trascendencia ¿Diremos que la identificación es inverificable, que fue pura creación de la fe? Entonces habría que suprimir el kerygma apostólico de la resurrección y considerar el grito del Jesús moribundo en la cruz como una confesión de su fracaso total, como hace Albert Schweitzer. Si fuese así, toda la figura se vendría abajo y no quedaría ni un solo fragmento de sabiduría humana, sino únicamente el testimonio histórico de un simple perturbado. Pero, de hecho, lo que la forma de Cristo lleva consigo de irrepetible es la identidad de mito y realidad histórica, lo cual parece equivaler en un primer momento a un desencantamiento de los «dioses de Grecia», aunque no hace sino sumergir la realidad (a la que se añade ahora la dimensión escatológica) en el esplendor de la gloria de Dios.

2. De los demás fundadores se narra el momento de su conversión, iluminación o éxtasis decisivos, en orden a hacer creíble su misión. Ellos se han esforzado y han sido recompensados, han llamado a la puerta y se les ha abierto. Eran terrenales y han sido iniciados en la realidad celestial. Y ahora pueden y deben iniciar a su vez a los otros hombres en la misma revelación. También los hombres del Antiguo Testamento se convierten en profetas en un cierto momento a través de una llamada especial, que puede ser la visión en que se les otorga la misión. Así se comprende que algunos hayan insertado el bautismo de Jesús y el descenso del Espíritu en esta serie de experiencias de misión. Pero si se hace ésto, se cae ya en la cristología gnóstica, según la cual el «Espíritu», que anima a Jesús a partir de un cierto momento, le abandona de nuevo lógicamente en la cruz y entonces resulta imposible entender nada de la forma histórica ni de la cristología joánica, que lo describe como el único que desciende del cielo y viene de arriba (Jn 3,13; 8,23), contraponiéndolo a los demás que son de abajo, terrenales. La pretensión de considerar también la cristología joánica como un esquema gnóstico-mítico superpuesto al Jesús histórico queda descartada en la medida en que la descripción de Juan concuerda con los relatos de la adolescencia de Jesús que

aparecen en Mateo y Lucas, y, lo que es más importante, armoniza con la identificación, presupuesta en la predicación de Jesús, de su doctrina con la totalidad de su existencia, lo cual no sería posible en una experiencia de conversión. Lo fundado de esta identificación se infiere con toda claridad de que, al ser uno el Hijo del Padre y el hombre Jesús, la muerte y la resurrección de Jesús vienen sustraídas a la esfera del destino humano-mundano y elevadas a expresión del amor divino. Cuando Tammuz, Adonis, Atis o Baldur mueren, es cuestión de «destino», y el poder divino que los resucita se muestra más fuerte que este destino. Pero «sólo el cristianismo ha hecho de la muerte misma la salvación. Todas las religiones que hablan de un Salvador predican la vida que libera de la muerte, el evangelio de la cruz anuncia la salvación *en* la muerte. Aquí la impotencia total se convierte en el supremo poder, la mayor desgracia, en salvación»[16]. No es un drama humano coronado por la victoria divina, sino el drama de la ruina humana convertida por entero en expresión del amor eterno.

3. Los mitos soteriológicos son primariamente naturales y, en el mejor de los casos, protológicos y escatológicos, en tanto que la acción de Cristo ha de comprenderse históricamente. Es verdad que lleva a su plenitud la religión de Israel (que también piensa en categorías históricas) y que en esta consumación recoge los mitos de transformación cósmica de los pueblos. Para expresar el severo juicio de Yahvé, Israel hubo de echar mano en ocasiones de antiguas imágenes míticas. Pero el centro de la religión bíblica es histórico. En ésto se diferencia de los mitos y de las místicas cósmicas, que, en el fondo, sólo podían elegir o negar el ser del mundo en cuanto tal en beneficio del ser divino (y ver la salvación como una supresión del ser ilusorio del mundo), o, superando el caos y el olvido que imperan en la vida del hombre, hacer visible nuevamente en el ser del mundo la ley divina originaria que lo gobierna (el *Tao* o el *Rta* védico, o bien el *Logos* y el *Nomos* de los presocráticos y del Platón de «Las Leyes» (*Nomoi*). Todavía Celso, en su controversia con los cristianos hablará del Λόγος ἀληθης, considerándolo como el Νόμος ἀρχαῖος[17]. En ocasiones se piensa que en esta ley cósmica inhabita una ley de la salvación (que, por lo general, viene concebida según el esquema de los ritmos de la vegetación). Entonces la ley cósmica se identifica esencialmente con la ley de la Salvación. Pero esta disyuntiva de nega-

16 G. van der Leeuw, *o.c.*, p. 94.

17 C. Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Celsus wider das Christentum*, 1935.

ción o transfiguración no puede ser superada mientras no se asuma la estructura de «este eón» y, tomando como base lo histórico, se la saque de sus goznes. Una vez más, lo decisivo aquí es que la acción salvífica transformadora de Dios es al mismo tiempo la acción del hombre que por amor se ofrece a sí mismo por todos, y que esta acción no se hace presente en la comunidad únicamente como un acontecimiento sacramental (transformación oculta del mundo), sino también como exigencia moral aquí y ahora.

Es el amor abnegado al prójimo, que en el seguimiento de Cristo toma la fuerza de sacar al mundo de sus goznes. Este amor actúa y sufre con Cristo y por Cristo, que «volverá», pero no por una ley cósmica, como es el caso del Salvador en el mazdeísmo, pues «vendrá como un ladrón en medio de la noche», es decir, en la libertad de su amor que trasciende las leyes mundanas[18]. No se niega el ser del mundo, sino su *modus* caído, alejado-de-Dios, ni se eleva nuevamente la conciencia a la ley eterna del mundo, sino que a partir de la libertad del amor de Dios se crea un *modus* de redención que nos pone a salvo en él. Para conciliar ambas cosas se necesita más que un mito (aunque sea gnóstico) y más que una ética religiosa: se necesita precisamente la forma de Cristo que considerábamos humanamente inconcebible.

4. Y tras la imagen de la existencia y del mundo examinemos la imagen de Dios. Los restantes fundadores de religiones se hallan prisioneros de la dialéctica entre Dios y el mundo, la dialéctica del uno y lo otro (lo múltiple). Hay un modo de permanecer en el intervalo entre la unidad y la dualidad (Mahoma), de suprimir la dualidad en favor de la unidad (todas las formas de la mística extracristiana, incluido el sufismo), o de incorporar la unidad a la dualidad (politeísmo y panteísmo). También Israel prevé una inhabitación escatológica de Dios en un mundo santificado. La trinidad de Dios que se revela en Cristo y es en sí misma una luz incomprensible ilumina la relación hombre-Dios de un modo completamente nuevo e inconfundible. Las posibilidades que abre esta revelación, evitando lo que las otras vías tienen de insatisfactorio, son inagotables. El Hijo, al mismo tiempo Palabra del Padre e hipóstasis, nos permite vislumbrar las profundidades divinas, donde se hace patente cómo Dios es a la vez único (en su naturaleza espiritual) y amor eterno sin sombra de los egoísmos que pesan sobre las religiones como *fatum* y *necessitas*, y donde se hace asimismo evidente cómo el mundo puede justificarse como lo otro y lo multiple sin derivar necesariamente

18 Henri de Lubac, *Catholicisme*, París 1952, 5ª ed.

de la unidad de Dios, como si Dios llegara por este proceso a alcanzar su verdadero ser. La mismidad de lo creado, en cuanto otro y distinto, se justifica esencialmente porque hay pluralidad en la identidad misma de Dios y el Dios-hombre viene inserto en la relación Padre-Hijo. La creación, que al tener su origen en la libertad de Dios, no puede reivindicar su existencia como necesaria, está justificada en la medida en que es expresión del amor trinitario, es decir, don del Padre al Hijo, devolución del Hijo al Padre, glorificación del amor del Padre y del Hijo por el Espíritu Santo y, a partir de aquí (¡y sólo así!), cosmos como *diffusio bonitatis divinae*.

Si echamos una mirada retrospectiva sobre cualquier otro sistema, la doctrina de la Trinidad aparece como la única teodicea posible del mundo. A su luz se clarifica lo inaccesible a cualquier otra. Lo decimos a priori, pero la doctrina muestra su solidez no sólo en la fundamentación de la existencia creada sino también en sus contenidos y consumación, en cuanto la libre encarnación del Hijo lleva interiormente a su plenitud la creación libre, fundamentada ya doblemente en la Trinidad, desde un punto de vista óntico, según la esencia y según la existencia, y en cuanto que todas las consecuencias de la encarnación (concesión de la gracia, justificación, elevación a la participación en la naturaleza divina sin peligro ni menoscabo de la naturaleza creada) aparecen consiguientemente garantizadas. La interpretación trinitaria de la existencia humana, del cosmos y de la historia universal, hecha buscando en la incomprensibilidad del misterio una luz que haga comprensibles las cosas, otorga la máxima satisfacción posible al intelecto y al amor en el seno del misterio cada vez mayor del ser. ¿Qué cosa puede apaciguar al hombre más que la doble conciencia de no tener miedo de llegar a comprender y a agotar a Dios y de que su eterna incomprensibilidad es fuente de un conocimiento y de un amor que me desbordan eternamente (*γνῶναι τήν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην*, Ef 3,19)?

Desde estas cuatro vertientes se puede percibir la unicidad de la forma de Cristo. Recapitulando, Cristo aparece no como relativamente único, como ocurre con las otras grandes figuras religiosas, sino como cualitativamente distinto, como absolutamente único, que sobre la base de su propia forma refiere a sí, como a su centro, la unicidad relativa de las demás, lo mismo que todas las imágenes del mundo, a cualquier esfera que pertenezcan. Esta referencia al centro de la encarnación de Dios de los mitos y de los proyectos religiosos y de todo lo que en el mundo humano es y puede ser auténtica revelación de Dios posee necesariamente una doble vertiente, porque es consumación a través del juicio. Que

la Biblia ponga ante todo de relieve la dimensión del juicio, desde la prohibición mosaica de las imágenes hasta el Pablo de la 1ª carta a los Romanos, pasando por los profetas, los salmos y los libros sapienciales, está en consonancia con la esencia de la Sagrada Escritura en cuanto toma de posesión del hombre y de la historia por Dios: todo ha de quedar bien despejado para hacer lugar a la única verdad absoluta. Que teólogos de la historia como Justino, Clemente y Eusebio, Alano y el Cusano, Schelling y Hegel, y artistas como Calderón con sus representaciones espirituales del misterio, hayan querido referir el mundo mítico a Cristo y dilucidarlo a partir de él, no tiene por qué contradecir necesariamente a la tendencia bíblica. Que Cristo es el verdadero Jasón y Hércules, el verdadero *Amor* con su *Psyque*, el alma humana, el verdadero Teseo con su Minotauro, el verdadero Orfeo con su Eurídice, la humanidad, y no sólo el verdadero Isaac y Booz, lo muestra Calderón de modo fidedigno. Estas ilustraciones literales han sido superadas por los filósofos que han llegado a una comprensión más amplia de las leyes internas del mito y de sus límites. Los teólogos deberían examinarlas con atención, ya que no puede tratarse de esclarecimientos rectilíneos, sino de referencias veladas a un centro que, por el momento, permanece asimismo velado.

La permanencia del mito en su condición de imagen referida a Cristo, pero incapaz de trascender por sí mismo hasta él, constituye su dimensión «estética», en el sentido crítico y restrictivo en que suele utilizarse hoy el término, como inagotable plenitud significativa privada de toda posibilidad de trasponer la imagen en palabras, como atmósfera de «silencio y tristeza de los dioses»[19] que envuelve a todo lo que es auténticamente mítico y cuyos límites internos han sido percibidos de un modo tan claro especialmente por Hegel. Pero es un error querer clarificar esta muda plenitud de significado mediante «conceptos», pues lo que le falta es, hablando en términos kierkegaardianos, la existencia. Platón y Aristóteles abandonaron el mito, pero no lo superaron interiormente. Mito y concepto aguardaron al Hijo del hombre para alcanzar su propia autenticidad. Que ésto era imposible sin un juicio sobre el enclaustramiento y la tragedia de la existencia estética, es bien evidente; pero que la glorificación del Hijo del hombre muerto en el juicio de la cruz lleve consigo la transfiguración de lo mítico (tal como ha sido descrita por Wolfram von den Steinen en relación con el primer medioevo)[20], debería ser

19 W. Rehm, *Götterstille und Göttertrauer*, 1949.
20 *Der Kosmos des Mittelalters*, Berna 1959.

también obvio cuando el concepto filosófico es reivindicado como *ancilla theologiae*. El arte cristiano de todos los tiempos ha hecho uso del mito con esta clara conciencia (sobre todo durante el Barroco), porque percibir y salvaguardar las medidas y los límites es una cuestión de gusto cristiano y teológico.

4. *Ocultación y falseamiento de la forma*

Para mostrar la unicidad de la forma y lo fundado de la doctrina desarrollada sobre el carácter de la forma cristiana podemos recurrir a una prueba negativa: la demostración de que todo aquel que rechaza la forma de Cristo la falsea objetivamente de un modo total o parcial. No es ya demostrar que no ha aportado el entusiasmo subjetivo necesario, que sólo puede tenerlo si la forma lo ha convencido previamente, sino que en su visión de la forma ha omitido aspectos esenciales o los ha pasado de refilón sin mirarlos y, puesto que se trata de la Palabra de Dios, sin prestarles oído. El prójimo que es cristiano y constata objetivamente este error o esta falta objetivos no está autorizado por ello a emitir un juicio de valor sobre la intención del que los ha cometido. Puede haber diferentes motivos aparte de la propia culpa, que imposibiliten percibir correctamente la forma de Cristo: por ejemplo, no haberla encontrado en el ámbito de la historia o haberse formado una imagen equivocada o distorsionada de ella. Pero todo cristiano, a pesar de la exhortación de no juzgar (Mt 7,1; 1 Co 4,5), tiene la posibilidad de saber que su propia visión de la fe engloba objetivamente la del que no ve: *Animalis homo non percipit ea..., et non potest intelligere..., spiritualis autem judicat omnia, et ipse a nemine judicatur* (1 Co 2,14-15). Si no puede ni debe juzgar la actitud subjetiva del que yerra, puede percibir su error o su falta objetivos, que vienen expresados por vocablos que comienzan por *παρα*: *παραβαίνειν* (traspasar, transgredir: Mt 15,2; Hch. 1,25), *παράβασις* (Rm 2,23, etc.), *παραδιδόναι* (entregar, traicionar: Mt. 10,17, etc.), *παραθεωρεῖσθαι* (olvidar, hacer caso omiso: Hch. 6,1) *παραιτεῖσθαι* (sustraerse, darse por excusado: Lc 14,18 s, Hch 25,11; 1 Tim 4,7, etc.), *παρακούειν* (desoír, ser desobediente: Mt 18,17; Mc 5,36), *παρακοή* (Rm 5,19; 2 Co 10,6; Hb 2,2), *παραλογίζεσθαι* (engañar, embaucar); Col 2,4; St 1,22), *παρανομεῖν* (obrar en contra de la ley, transgredirla): Hch. 23,3), *παραπίπτειν* (caer, pecar: Hb 6,6), *παράπτωμα* (pecado: Mt 6,14, etc.), *παραπορεύεσθαι* (pasar de largo: Mc 9,30, etc.), *παραφρονεῖν* (desvariar, decir despropósitos, 2 Co 11,23), *παραφρο-*

νία (2 P 2,16), παρεισάγειν (entrometerse, introducirse furtivamente: Ga 2, 4; 2 P 2, 1), παρεισθύειν (introducirse subrepticiamente: Jud 4), παρεισέρχεσθαι (introducirse, entrometerse: Rm 5,20; Ga 2,4) παρενοχλεῖν (importunar, molestar: Hch 15, 19, etc.).

Con este error o esta falta se cuenta en todas las esferas del pensamiento, del sentimiento y del obrar. No se trata únicamente del falseamiento de la forma central de Cristo que, si tiene lugar en confrontación explícita, no puede menos de llevar consigo alguna forma de culpa, sea por estar envuelto en un rechazo colectivo, sea por una recusación personal por maldad o por debilidad. El error decisivo a que nos referimos es el de Israel, que se atribuye a los dirigentes del pueblo, ciegos y guías de ciegos (Mt 15,14). La ceguera, «el andar a tientas en pleno día» (Dt 28,29) y la sordera fueron considerados durante mucho tiempo como auténtico castigo de Dios: son a la vez desobediencia y castigo por la misma (Is 6,9 s; 42,18 s; Mt 13,14; Jn 12, 40; Hch 28, 26 s). El error funesto está en no ver lo que después de toda las preparaciones de la Antigua Alianza hasta el Bautista debería verse de un modo inexcusable en la actitud obstinada de Israel: «Es tu cerviz una barra de hierro, y tu frente es de bronce» (Is 48,4; Jr 7,26). Los discursos de Jesús aluden a esta dura cerviz de Israel, qu viene «desde siempre» (Mt 23, 32-36) y se convierte también en «para siempre»: «Vuestra casa quedará desierta, porque en verdad os digo que no me veréis más» (Mt 23, 38-39). A la vista de este error paradigmático y en su contexto se explican las parábolas del Señor, cuya forma misma tiende a intensificar la ceguera. Son discursos decisorios, palabras escandalosas que llevan en sí el juicio, porque podrían serlo de salvación para Israel. Por eso carece de importancia la cuestión de si ἵνα de Mt 13,13 debe traducirse por «porque» o por «para que»: «Y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. Por ésto les hablo en parábolas porque (ἵνα) viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden». Y cuanto más creen ver, tanto más ciegos e inexcusables se vuelven (Rm 2,19). El concepto bíblico de «obcecación» (con todos sus derivados) sólo se aplica referido a algo objetivamente visible que, dadas las circunstancias adecuadas, podría y debería verse. La expresión francesa «*cela crève les yeux*» adquiere aquí una plasticiadad y una fuerza insopechadas: lo que ciega y ofusca es la claridad misma de la evidencia contra la que se estrella la negación (Rm 1,20-22). Esto es importante para comprender en qué consiste el escándalo. No es la invisibilidad del objeto lo que crea un sentimiento de inseguridad en el que conoce y lo conduce finalmente al error, sino el prejuicio de que las cosas *no pueden* ser tal como se presentan. El verdadero escándalo es la arrogancia de creer-saberlo-todo, que

pone su opinión subjetiva por encima de la evidencia objetiva. Si el prejuicio viene de mucho tiempo atrás, el rechazo de la evidencia puede hacerse «de buena fe», y el pecado de escándalo es muy anterior. En nuestro caso, el hombre que se presenta como el Mesías no responde en modo alguno a las imágenes preconcebidas que se han formado de él, aparentemente sacadas de la Escritura. Estas imágenes parecen dar a entender una concepción diferente, mucho más terrenal. Por lo tanto, el punto en que la autosuficiencia judía se desliga de la obediencia abierta a Dios está muy oculto y alejado. Es el punto que la fe, que debería estar abierta al Dios que quiere llevarla a su plenitud, degenera en un saber propio que intenta fijar el modo en que deberían desarrollarse las cosas.

Por el contrario, el supuesto que nos permite percibir la forma de Jesús es la fe en Dios, entendida en el sentido más genérico, es decir, como un hacer-lugar, un dar-cabida a la omnipotencia divina. Y darle todo el espacio que la forma necesita para desarrollarse. Es el espacio que engloba al cielo y a la tierra, a Dios y al mundo, al antiguo y al nuevo eón. Y si la forma exige al que la contempla toda esta amplitud para poder desarrollarse, éste ha de dejarse a su vez ensanchar, a fin de dejar libre el espacio necesario. En una cinta magnetofónica demasiado corta, no se puede grabar una sinfonía entera. Naturalmente, la imagen de Cristo no se deja abarcar de una ojeada, como un cuadro cualquiera; sus dimensiones son objetivamente infinitas, y ningún espíritu finito puede medirlas. Es necesario, pues, el crédito de la fe para que la imagen conserve sus dimensiones. Sin embargo, ella es imagen y forma, imagen de todas las imagenes, forma de todas las formas, y, en cuanto tal, posee su propia evidencia, que sólo ella misma puede comunicar.

Esto se puede demostrar de un modo negativo en la medida en que a cada visión errónea se le puede mostrar en qué consiste su error. Algunos aspectos de este método han sido ya esclarecidos en el párrafo anterior, cuando delimitábamos la imagen de Cristo frente a las formas de los restantes fundadores de religiones. Todo dependía allí de la percepción de la forma global y de la relación recíproca existente entre sus diferentes aspectos. Si los aspectos vienen aislados y considerados en sí mismos, la forma desaparece, y aunque los aspectos adquieren una mayor claridad y visibilidad en orden a la elaboración «científica», desgraciadamente carecen del necesario vínculo espiritual. Para ver que cada aspecto concreto cobra pleno sentido a partir de una totalidad que lo trasciende, se requiere el arte de la visión global, del cual hemos hablado a menudo anteriormente. El arqueólogo puede reconstruir una estatua a partir de un brazo, el paleólogo, partiendo de un diente, es capaz de formarse

una imagen cabal del animal al que perteneció. El teórico de la música, podría quizá, a partir del motivo de una fuga, llegar a saber si forma parte de una doble o triple fuga y qué estructura rítmica debe tener aproximadamente el segundo y el tercer tema. Que este ritmo en la fuga clásica sigue la ley de la oposición, es decir, un movimiento lento y sosegado en el primer tema, un desarrollo rápido y vivaz en el segundo, un martilleo rítmico en el tercero, es algo bien sabido para todo conocedor de Bach, y éste comprende inmediatamente que la estructura de los diferentes temas está en función de la arquitectura del conjunto.

Lo mismo ocurre en el evangelio. El tema escatológico, considerado aisladamente, resulta incomprensible sin la cadencia de la pasión. La forma vertical del Hijo de Dios que desciende del Padre y retorna a él sería ininteligible sin la forma horizontal del cumplimiento histórico y de la misión. La ética evangélica del amor al prójimo adquiere su sentido a partir del arquetipo vivido de Cristo, que no es sólo modelo, sino también y al mismo tiempo anticipación posibilitante (y no se agota en ésto). Cada miembro del cuerpo resulta incomprensible sin los demás, y cuanto más profunda es su visión, tanto más universal aparece la armonía entre todos ellos. Quítese un fragmento esencial (por ejemplo, la eterna filiación divina de Cristo) y todas las proporciones quedarán distorsionadas y falseadas. Aquí radica el problema de la herejía, de la extirpación selectiva de ciertas partes. El hereje puede analizar con más exactitud las partes e incluso llamar la atención sobre lo que falta o ha sido extirpado de una visión global (siempre que no se niege la realidad del «agujero», ni se lo intente disfrazar), pero nunca puede construir la totalidad a partir de las partes aisladas.

Se puede pasar junto a Cristo sin verlo de muchas maneras, pero todas ellas tienen en común el no mirar con detenimiento la forma de Cristo. Es imposible mirarle a los ojos y afirmar que no se le ha visto. En primer lugar, es posible colocar una pantalla frente a la imagen con la convicción (recibida de otros o forjada por uno mismo) de que esta pantalla es ineludible. Un ejemplo moderno de ésto es el «método histórico-crítico», según el cual se puede llegar en último extremo hasta los testigos de la fe en Cristo, pero se considera este testimonio como una pantalla colocada frente al Jesús histórico. Se pueden colocar también delante de la imagen toda clase de esquemas histórico-religiosos (por ejemplo, los mitos del «salvador»)[21], o bien un sistema categorial, pensando quizá de buena fe que podría dar cuenta del fenómeno. Para muchos

21 H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Bonn 1909.

que renuncian a ver por sí mismos y, curiosamente, también para algunos investigadores más serios, la pantalla es la Iglesia «tal como es ahora», o los cristianos (considerados en general, bien porque se fijan en cierto número de ellos, a los que se conoce y según los cuales juzgan a la cristiandad, bien porque se fijan en un individuo concreto cuya conducta les ha decepcionado de un modo definitivo). Esto les basta para dispensarse de mirar a Cristo. Para Nietzsche, casi es suficiente el hecho de que los redimidos «no tengan la apariencia de tales», aunque Nietzsche, con una profunda honestidad, mantuvo la forma personal de Cristo casí totalmente fuera de su polémica.

Durante períodos enteros de la historia de la salvación bastó de pantalla una imagen desvaída de Cristo, que parecía responder a una convención tácita. Así ocurrió en el clasicismo y en el idealismo alemán. Casi nadie miraba entonces a Cristo a los ojos. Durante casi medio siglo desaparecieron, al parecer, muchas cosas del texto evangélico, no sólo para los filósofos y poetas, sino también para los teólogos. Se vivió de exposiciones de segunda mano, de arreglos autorizados como el de Schleiermacher, que a su vez parece haber leído el texto con dos o tres lentes. En la restauración católica tampoco se contempla a Cristo mismo, sino la influencia cultural del cristianismo, la «armonía» de la iglesia (Chateaubriand), la autenticidad de la tradición primitiva, el carácter poético-místico de la edad media... En la polémica y en la apología encontramos por lo general el mismo bizqueo y parpadeo. Se trata quizá del temor, propio de épocas cortesanas y burguesas, a hablar de lo más inmediato y se prefiere hablar indirectamente, a través de la imagen reflejada en las costumbres y en la piedad, temor y preferencia que pronto construyen el subterfugio del olvido y obstruyen las vías de acceso. Pero también se trata a menudo de una incapacidad para hablar adecuadamente de la cosa misma, en lugar de sermonear por principio *cum studio* o *cum ira*, en tonos patéticos o congelantes, que no provocan sino irritación y repulsa. Pero ¿qué significa aquí «adecuadamente»? No puede significar evidentemente la *epojé* de la propia existencia, pues a ella habla e interpela Cristo y ella debe responder si quiere captar esa habla e interpelación. Pascal y Kierkegaard se han expresado existencial y adecuadamente, pues ambos estuvieron bajo la mirada de fuego de Cristo, que les prohibía toda retórica superflua y les exigía simplemente que sostuviesen su mirada. Ciertamente, ambos fueron grandes artístas del lenguaje y pusieron todo su arte al servicio de la verdad de Cristo. Lo mismo puede decirse de Newman en sus plegarias. Y lo mismo ocurre con algunos versos, no muy frecuentes, de Brentano y de Verlaine, y sobre todo de Eichen-

dorff. Sin olvidar a Hamann en sus primeras «Meditaciones bíblicas», escritas en pocas semanas.

La mayor parte de los que se aproximan al centro prefieren guardar silencio; pero el modo en que lo hacen muestra claramente que ellos han sido verdaderamente tocados. En su existencia aparece reflejado un orden que se convierte en una predicación sin palabras (1 P 3,1). Este orden reflejado tiene algo que, de un modo secreto, pero no por ello menos claro, se muestra excelso. Su centro gravitatorio vital se ha desplazado hacia Cristo («Vivo yo, mas no yo, es Cristo el que vive en mí») y su forma existencial sólo es comprensible en función de la forma de Cristo.

La no visión de la forma de Cristo puede permancer ambigua desde un punto de vista externo. Algunos no se percatan de las imágenes que consisten en simples prejuicios, y miran hacia una esfera misteriosa en la que se sitúa justamente la forma auténtica, no vista, pero sí presentida por el corazón. Y ésto nos conduce finalmente a las cuestiones decisivas: 1.¿En qué relación está la evidencia de la forma de Cristo con su carácter oculto? 2. ¿Qué relación guarda la culpa del hombre y la ceguera concomitante con este mismo carácter oculto?

1. La primera pregunta nos sitúa ante el problema siguiente: ¿Quería Jesús manifestarse o permanecer oculto? Los evangelios nos muestran ambos temas, ¿Son conciliables entre sí? Marcos, en quien la situación aparece especialmente intrincada, no sólo yuxtapone ambos temas, sino que los contrapone dialéctica y radicalmente, y es necesario acudir a Juan para reconciliarlos en una sola figura. Marcos conoce un «secreto mesiánico»[22], que Jesús quiere que permanezca siempre oculto. A los espíritus malos, que le reconocen, Jesús les ordena guardar silencio en un tono impresionante y amenazador (1,34; 3,12). Al leproso que le pide ser curado y al que cura le hecha fuera lleno de ira (ὀργισθείς, según una variante bien atestiguada, cf 3,5), «amonestándolo severamente y diciéndole: ''¡mira, no digas nada a nadie!''» (1, 42-43). Después de la resurrección de la hija de Jairo intima severamente a todos los circunstantes a que no digan nada (5,43), y lo mismo ocurre en la curación del sordomudo (7,35). A muchos enfermos los toma aparte o los lleva fuera del lugar para curarlos (7,33; 8,23), y les ordena ir a sus casas sin pasar por la aldea (8,26; cf 5,19). Pero más importante todavía es que a sus discípulos (que conocen el secreto mesiánico) les da las mismas órdenes severas (ἐπιτιμᾶν) de no hablar con nadie sobre él (8,30). Y también

22 M. Wedre, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1903.

les prohíbe hablar de la transfiguración del Tabor antes de su resurrección (9,9). Su voluntad de guardar el «secreto mesiánico» explica también su ansia de soledad. Al igual que ha vivido en el desierto entre las bestias salvajes (1, 12-13), rehúye a la muchedumbre que lo busca y se va «a otro lugar» (1,38), se refugia en tierra pagana (5,1; 7,24), donde entra en una casa y «no quiere que nadie lo sepa». Junto con los discípulos se sustrae a la multitud y se dirige a un «lugar desierto» (ἔρημος τόπος) (6,31; 1,45).

Las órdenes de guardar silencio son inútiles, en parte porque no eran obedecidas («Pero cuanto más se lo encargaba, mucho más lo publicaban»: 7,37; 1,45; Mt 9,30-31: «"¡Mirad que nadie lo sepa!"; pero ellos, una vez fuera, extendieron su fama por todo aquel país»); en parte porque apenas podían serlo (ya que los milagros previamente realizados eran públicos y a veces tenían lugar en medio de una gran muchedumbre, 5,21-43; 7,32; 8,22); en parte, finalmente, porque parecen estar en contradición con el sentido intrínseco del signo salvífico y de hecho lo contradicen, si nos atenemos al texto (como cuando, por un lado se ordena callar al que ha sido curado y, por otro, se le ordena presentarse a los sacerdotes y ofrecer el sacrificio de purificación establecido por Moisés, «en testimonio para ellos»; o bien cuando el milagro que hay que mantener secreto suscita en el pueblo una auténtica alabanza a Dios, 7,37). En Cristo, la tendencia a mantener oculta su condición de Mesiás se contrapone radicalmente a la tendencia que le impulsa a proclamar ante el pueblo escogido la misión que Dios le ha confiado. Las predicaciones que despiertan asombro, los numerosos milagros que lo suscitan aún más y deben anunciar sin ningún género de dudas la llegada del tiempo mesiánico, están en contradicción con la primera tendencia. Sin embargo, también ésta viene condicionada por la misión recibida y en modo alguno se puede considerar como una simple actitud de modestia.

En el ocultamiento hay una especie de coacción[23]. No es algo deseado por sí mismo, sino sólo con vistas a hacer posible otra cosa más importante, y que ha de ser su adecuada manifestación. Cristo ha de cumplir las profecías mesiánicas, pero no como los judíos se las representan y las interpretan. La tarea es tanto más difícil cuanto que no sólo se trata de su mensaje. Se trata también de su persona, de su carne y de su sangre (todos quieren tocarle), que no debe confundirse con la de un taumaturgo o de un mago. Ciertamente, en la repetición del motivo en Mar-

23 «Ya no podía Jesús presentarse en público en ninguna ciudad» (1,45); «No pudo hacer allí ningún milagro» (6,5).

cos late también la opinión de la comunidad primitiva, según la cual sólo una vez resucitado podía comprenderse y anunciarse sin peligro y sin posibilidad de malentendidos al Mesías. Ahora bien, esta opinión se desprende ya con claridad de todo el comportamiento de Jesús. A él mismo se le ha confiado la misión difícil y aparentemente contradictoria de manifestarse y ocultarse al tiempo. «Cuanto más predica y cura, tanto más claramente se convierte en el revelador y en la revelación de Dios; y esta clara revelación de su poder y de su palabra no puede resplandecer abiertamente, pues él es el Hijo del hombre, oculto tanto en su condición divina como en su naturaleza histórica» (Lohmeyer)[24]. Pero este carácter oculto es a su vez dialéctico. Jesús es manifestación de la incomprensibilidad de Dios, manifestación desconocida por los pecadores, que debe ocultar su propia entraña para poder manifestarse.

Jesús debe, por así decirlo, poner al descubierto su realidad y su gloria mesiánicas hasta que se vuelvan incontestables, eludiendo continuamente el concepto judío del Mesías. Una primera expresión de esta misión casi contradictoria es el *theologúmenon* del secreto mesiánico, que aparece casi exclusivamente en Marcos y probablemente ha sido añadido por él en varios pasajes como un *leitmotiv*. Otra expresión son los diferentes estados de ánimo en que Jesús realiza los milagros. La «ira» (1,41) ya mencionada con que responde a la observación del leproso («Si quieres, puedes limpiarme»); la «mirada airada y entristecida (*συνλυπούμενος*) por la dureza de sus corazones» a la vista del hombre con la mano seca y de quienes lo «espían» para ver si cura en sábado (3,5) (con lo cual incurría inmediatamente en el pecado de escándalo); el «suspiro» que lanza en la curación del sordomudo (7,37) y poco después, cuando los fariseos le piden un signo y se lo niega y se aparta de ellos (8,12); el «increpar amenazadoramente» o, para ser más exactos, el «estar furioso», el «jadear de rabia» (*ἐμβριμησάμενος*, Mc 1,43; *ἐνεβριμήθη*, Mt 9,30), que se repite dos veces en Juan ante la tumba de Lázaro («se encolerizó en su interior»: Jn 11,33.38) como una bestia prisionera ante su propia impotencia; el hastío y la indignación (Mc 9,19) de tener que soportar todavía a la generación incrédula e infiel: todo ésto puede definirse con Lohmeyer, como la «irritación de un ser divino ante la desgracia y la miseria humana que le rodea»[25], como el «signo de la divinidad de un ser, que está encerrado dentro de los límites humanos»[26]. La pregunta de hasta

24 *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1954, 12.ª ed., p. 48.
25 *Ib*, p. 46.
26 *Ib*, p. 150.

cuándo tendrá que soportar a esta generación, «expresa la ira divina y el lamento humano, y la unión inconcebible de ambas cosas constituye el misterio del ser que aquí habla»[27]. No obstante, aquí hay algo más; la sujeción al destino (de un mundo pecador) de aquel que es absolutamente libre, cuya acción soberana es tocada interiormente por una fuerza contraria que la transforma en pasión: Dios ya no puede, por así decirlo, hacer lo que quiere, pues su hacer-el-bien suscita el pecado, y al actuar, ha de hacerse a sí mismo violencia para (actuando de modo diferente a como él quisiera) actuar, sin embargo, como Dios. Esta ocultación de la voluntad divina es la manifestación de aquella violencia que el pecado hace a Dios; aquí no se habla nunca de una ἀπάθεια en relación con el sentir y el obrar de Jesús, sino de un sentir y de un obrar patéticos (de πάθος), de un acontecimiento a través del cual el sin pecado «es hecho pecado» (2 Co 5,21).

Con ello queda indicado también el estado de cosas existentes en Juan. Lo que en Marcos aparecía todavía como un contradicción externa entre divulgación y ocultación, aquí se convierte en un sufrimiento interior ante la contradicción que implica la manifestación de un amor infinito en medio de un mundo pecador. Este amor es desde un principio luz en las tinieblas que no la acogen (1,5), no la reconocen (1,10), no la reciben (1,11). Lo que Juan subraya es precisamente este «desde el principio». Es un drama situado más allá de la acción dramática propiamente dicha y que se vive como «sabido desde siempre» (2,25; 6,64; 18,4), de tal manera que el final, la muerte, ésta ya en el principio. Es un haber-sido-entregado por el Padre (3,16), que, sin embargo, hace imposible «confiarse a los hombres» (2,24). Es amor que predica y opera milagros hasta fatigarse (4,6), en la singular tensión entre la hora que para él aún no ha llegado y ha llegado, sin embargo, para María y, por consiguiente, para él (la hora de la Pasión) (2,4-5). Luz en las tinieblas quiere decir siempre amor de Dios que se derrama sobreabundantemente en la indigencia (como se hace patente en el milagro de la mutiplicación de los panes, 6,5-13), es decir, hablando en términos concretos, en la incredulidad, en la murmuración, en la amenaza de muerte abierta o velada. El discurso de la promesa revela el estado interno de la Pasión: un ofrecerse como comida y bebida hasta el límite de la indignidad, del arrojarse a sí mismo como comida a la gente, un amor indefenso que renuncia a su propia protección y que a renglón seguido amenaza bajo la forma de juicio («Si no coméis la carne del Hijo del hombre...») y trata

---

27 *Ib*, p. 187.

sin miramientos a los que impetuosamente ha atraído hacia sí: «¿Vosotros también queréis iros?».

Del mismo modo, los discursos en Jerusalén son una provocación continua en todos los sentidos y no dejan de impresionar. Los acusados de deseos homicidas (7,19; 8,40; 10, 32-33) y de haber cometido adulterio contra Dios (8,42) le acusan a su vez de intenciones suicidas (8,22), de locura (10,20), de estar poseído del demonio (7,20; 8,48-49.52). Hay también gestos explícitos de sustraerse y esconderse (6,15; 8,59; 10,39; 11,54) y en contra del principio fundamental de los hermanos incrédulos, según el cual «nadie hace estas cosas en secreto si pretende manifestarse» (7,4), la voluntad reiterada de permanecer oculto (7,10). Pero para Juan, todo ésto es ya el amor que se entrega en medio de las tinieblas y precisamente así se revela en su gloria, hasta en la confrontación con Judas durante la eucaristía, en la «turbación» del alma de Jesús (13,21, s). Lo que los Sinópticos describen como el drama íntimo de la incontrovertible voluntad del Señor, afirmada en medio de la contradicción, se presenta en Juan como la voluntad del Hijo que se identifica desde siempre con la voluntad del Padre, que quiere entregarlo («no para hacer mi voluntad», 6,38). Sólo por un instante estalla el drama de la concordancia de estas dos voluntades: en la «turbación» del alma de Jesuś en el templo al pensar en la Pasión que se aproxima («¿Y qué diré?», 12,27).

La ocultación de la forma de Jesús, que hemos considerado en dos de los Evangelios, no ha sido revocada nunca, ni siquiera en la glorificación de Pascua y de Pentecostés o en la operada por el Espíritu y por la Iglesia. Es más bien propia del objeto glorificado y exaltado, porque forma parte de la credibilidad de la verdad y veracidad de Cristo, que «no busca su propia gloria» (Jn 5,41; 7,18; 8,50). Y el Padre busca y opera esta glorificación justamente porque y en cuanto el Hijo no la busca (8,50). Así pues, que esta gloria del Hijo sólo pueda verla aquel que cree, es decir, quien no busca su propia gloria (5,40-44), es mera consecuencia de lo anterior y de una lógica interna evidente; como también es lógico que aquel a quien se manifiesta esta gloria, vea resplandecer, justamente en la ocultación del Hijo, la evidencia de su misión divina. Si faltase este rasgo, el contemplante permanecería en la mayor inquietud, pues echaría de menos el criterio decisivo de autenticidad. En cualquier caso, no llegaría a percibir la revelación del Dios cada vez mayor, ni tampoco de la redención del mundo, que no puede acontecer a través de una teofanía espectacular, cuyo resplandor cegaría la miseria humana, sino sólo en el misterio de un amor que con la paciencia del sufrimiento soporta todo el oprobio que se le causa y toda carga que se le impone. Compara-

da con el camino escogido por Dios, cualquier otra posibilidad fraguada por la más atrevida especulación o fantasía humanas aparecerá siempre como una banalidad superficial.

Se puede objetar que esta ocultación de Dios en Cristo ha sido encubierta y oscurecida por una forma de ocultación (totalmente diferente y no grata a Dios) propia de la Iglesia, y, sin duda alguna, este argumento puede tener para muchos cierta fuerza y puede hasta cierto punto dispensarles de creer. No obstante, olvidan que la forma de la Iglesia, compuesta de judíos y paganos, y siempre de pecadores, nunca puede ni quiere entrar en competencia con la forma de Cristo. Una Iglesia que sólo fuese cuerpo de Cristo, es decir, que expresase únicamente la fuerza vivificadora de su cabeza y no la resistencia a ella, es impensable para el presente eón; más aún, sería contradictoria, porque ya no tendría necesidad de la penitencia cotidiana, del *Confiteor* y de la confesión, de la predicación, de la exhortación, de la disciplina eclesial. Se puede desear para la Iglesia un semblante «más redimido», sobre todo si, al formular tal deseo, pensamos también en nosotros mismos; pero sólo puede tratarse de un «mejoramiento» dentro de ciertos límites, como concederán todos los intentos y proyectos, siempre renovados, de reforma de la Iglesia.

2. La otra cuestión gira en torno a la relación entre ocultación y culpa. El falseamiento de la forma de Jesús no sólo tiene por causa una evidencia objetiva insuficiente. También puede deberse a la culpa de las «tinieblas» que no ven, ni reconocen, ni acogen la luz. Y sólo la culpa de los hombres obliga al Hijo a revelarse al mundo a modo de ocultación. De esta manera, la culpa no queda excusada por la ocultación y ésta se convierte en juicio, en la prueba objetiva de que los culpables no han querido ver. Como la forma de la ocultación es al mismo tiempo la forma de la Pasión, la culpa aparta voluntariamente su vista de este espejo, pues aquí no hay nada que resulte edificante y agradable de contemplar, sino sólo oprobio e ignominia (Is 53, 2-3). Lo último que la culpa estaría dispuesta a reconocer es que la imagen de la Pasión sea la perfecta objetivación de la culpa misma, un autorretrato, cuya semejanza, más aún, identidad, debería consternar inmediatamente al que la contemplase sin prejuicios, y tanto más cuanto más atentamente se la considera. En la ocultación, la culpa debería reconocer incontestablemente su propia ruina, su propio destierro, en una nueva especie de «acuerdo» no menos evidente que el anteriormente examinado. La imagen de la ocultación tiene ya en cuanto imagen (y no sólo en cuanto δύναμις, en cuanto fuerza gratuita) la doble función de mostrar la culpa en su autovela-

miento culpable y en su desvelamiento gratuito. Ante cualquiera de las dos cosas, la culpa huye, no queriendo admitir ni que oculta la verdad y, por consiguiente, es mentira, ni que Dios la convenza de su falsedad.

Para ver la forma del redentor es necesario, pues, dar un viraje. Hay que invertir la marcha y alejarse de la propia imagen, para volverse hacia la imagen de Dios. Aquí radica la problemática de la representación plástica de Jesús, sobre todo de su Pasión. La inversión de la marcha es el supuesto necesario no sólo para soportar y contemplar esta imagen y para ver lo que ella expresa objetivamente. Tal inversión sólo es posible para el individuo. Sólo los individuos pueden sentirse concernidos por los crucifijos colocados en las paredes o en las esquinas de las calles y cabe preguntarse si el crucifijo puede ser, por así decirlo, la imagen oficial de Cristo dentro de la comunidad, o si ésta, en cuanto corporación, no debería tener más bien como imagen distintiva la del *Kyrios* glorioso, como ocurría en la antigua Iglesia. La implantación de la imagen de la Pasión en la época gótica está, entre otras cosas, en conexión con una privatización de la devoción, con la necesidad de interiorización y el ansia de contemplación después de un período en que domina la representación externa y hay cierto abuso de la imagen del Señor glorioso con vistas a anticipar en la tierra el reino escatológico. Sin embargo, la problematización de la imagen de la Pasión, que muestra la ocultación de Dios y el desamparo del pecador y, por lo tanto, exhorta a la conversión, tiene sus límites en la esencia del culto de la comunidad, que tiene como centro la memoria de la Pasión. A través de esta *anámnesis* (1 Co 11,24), de esta *memoria passionis,* la Iglesia misma alcanza su propia autenticidad naturalmente en la medida en que se compone de simples pecadores que se reúnen y celebran en común el banquete del memorial para hacerse «Iglesia» compartiendo esta memoria. Esto nos sitúa más allá de la tensión entre individuo y comunidad. La Iglesia es siempre personal, y esta *persona eclesiae* es la que contempla y debe contemplar la imagen de la ocultación de Dios, ya que ella es el sujeto adecuado a causa del cual fue proyectada esta imagen. La Iglesia, en cuanto pecadora convertida de una vez para siempre y que, no obstante, continúa convirtiéndose cada día[28], no sólo ha de «creer» en esta imagen de la ocultación, sino también contemplarla. Para ella, estar en contemplación ante esta imagen es «lo único necesario» (Lc 10,41) para «ser transformada en la misma imagen» (2 Co 3,18) por la fuerza del Espíritu. La contemplación se convierte precisamente aquí, donde Dios se oculta, en una di-

---

28 Cf «Casta Meretrix» en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961.

mensión esencial de la fe cristiana. Mientras en el Tabor se impide a los discípulos la contemplación tranquila de una gloria demasiado grande, aquí el rayo de la divinidad se retira para que el ojo humano vea, aunque, ciertamente, para ser vulnerado por esta luz escondida, y tanto más profundamente cuanto más realmente la ve y afronta.

No sólo el Señor doliente, sino también el Jesús de la vida oculta y pública se vela por los pecadores. Cada encuentro del pecador con él en cuanto redentor lo describe el Evangelio como una visión de su forma que acontece a través de una conversión operada por la gracia. Particularmente en Juan, el momento de la fe coincide con el de la visión de la forma, o, mejor dicho, la forma percibida está ya enteramente dentro del alma, pero como en la oscuridad, y sólo se requiere el autodesvelamiento de la luz, la identificación con el «yo» que se revela a sí mismo, para transformar lo objetivamente sabido y poseído en posesión subjetiva. «Díjole Jesús: ''Le estás viendo; es el que habla contigo''» (Jn 9, 37); «Soy yo, el que contigo habla» (4,26; cf. 20, 16.27). Todo el evangelio de Juan es el desarrollo de esta dimensión contemplativa de la fe. Aquí se instituye la contemplación para la Iglesia y se la entrega. Aquí se justifica también la forma de vida puramente contemplativa permanente, en que la estética de la fe viene indisolublemente asociada al misterio del sufrimiento. Es el misterio nupcial de Cristo y la Iglesia, que exige la contemplación constante de la cabeza, llena de sangre y de heridas, y la identificación existencial y nupcial justamente con esta imagen.

La prueba negativa de esta verdad no radica simplemente en la pura incredulidad, que quizá jamás ha percibido la imagen, sino en la actitud de rechazo de quien la ha visto en la apostasía. El apóstata ha contemplado la imagen y, sin embargo, reniega. Permanece totalmente marcado por la imagen negada, que se imprime con temible fuerza en toda su existencia y arde en el fuego de la negación. Mire donde mire, el fugitivo se encontrará siempre con los «ojos como ascuas de fuego», oirá la «voz como el estruendo de las grandes aguas», sentirá la «aguda espada, de dos filos, que sale de su boca» y tratará inútilmente de ocultarse ante su «faz, semejante al sol cuando resplandece en toda su fuerza» (Ap 1,14-16).

D. LA MEDIACION DE LA FORMA

1
LA MEDIACION DE LA ESCRITURA

Con la entrada del Hijo de Dios en el mundo, su forma ha quedado inserta de múltiples maneras en el entorno histórico próximo y lejano, en las formas mundanas naturales e histórico-salvíficas. En el capítulo precedente hemos prescindido en lo posible de esta inserción, para hacer patente la unicidad de la forma de Cristo. Si para ello interesaba observar el contraste entre esta forma y las demás formas, la distancia cualitativa que resulta precisamente de la cercanía vital, ahora nos toca examinar atentamente su conexión , partiendo de la idea cristiana de que el Hijo de Dios no vino para asombrar al mundo manteniéndose a distancia en un majestuoso aislamiento, sino «a traer fuego a la tierra» y ¿qué iba a «querer sino inflamarla»? (Lc 12,49). La forma está ahí en función de su continua impronta y en este acontecimiento radica todo, por lo que, lógicamente, no sólo es difícil, sino imposible, considerar la forma configuradora en sí misma *con anterioridad* al acto en que deja su impronta en todo. Sólo podemos ver lo que *es* a partir de lo que *hace*.

De lo que *es*, forma parte su testimonio. Este testimonio no es, como se podría pensar, meramente exterior o adicional. Pertenece a la estructura misma de la forma. Si Cristo es el Hijo del Dios vivo, tanto el testimonio del Padre como del Espíritu Santo, con los cuales constituye como segunda persona divina el Dios único y personal, son interiores a su esencia y, por consiguiente, a su forma. De igual modo, el testimonio de la historia de la salvación, cuyas promesas cumple, e incluso el testimonio del cosmos, cuya esencia y existencia justifica en su totalidad, conduciéndolas a su destino y a su realidad más auténticos, no le son exteriores, sino interiores, y están anclados en su misma esencia. Este cuá-

druple testimonio, que contribuye a fundar su forma sin identificarse con su persona, pertence a su propio ser, y por ello parece más adecuado comenzar por él.

Todos estos testimonios no atestiguan una «imagen» colocada ante nuestros ojos para contemplarla, sino una acción en marcha, un evento, que delata su figura en su obra. La fuerza configuradora puede considerarse en su acción misma (*in fieri*) y en su resultado (*in facto esse*). No tiene sentido separarlos, pues ningún resultado puede desligarse del acto que lo produce. Sólo se puede ser cristiano en la medida en que Cristo se muestra vivo en nosotros mediante su gracia y la comunicación de su forma. Por otro lado, lo que es aprehensible como forma, en el ejercicio mismo de su acción configuradora, forma también parte del resultado, es ya el principio del devenir de Cristo como forma en el mundo. Esto ocurre en un primer momento en formas de las cuales ninguna posee un significado completo, absoluto, ordenadas como están al devenir de Cristo como forma en la humanidad y en el hombre concreto. Estas magnitudes formales que sirven de mediadoras a la acción configuradora son especialmente difíciles de describir, pues, por una parte, son ya la forma de Cristo, comunicada al mundo y, por otra, vienen incondicionalmente marcadas por el mundo que las recibe. Este dato lógico lo niega la teología protestante o se interpreta falsamente a menudo (por los teólogos mismos), cuando se considera la dimensión humana de estas formas de mediación como un momento exterior, extraño a la forma de Cristo, que no hace sino oscurecerla. Ahora bien, afirmar ésto es infravalorar de antemano la fuerza configuradora del Cristo que se comunica al mundo, y reducirla desde el principio a algo estéril y trágico, que implica el fracaso irremediable de su misión. No hay que olvidar además que Cristo mismo, en sus formas de mediación, es y sigue siendo la manifestación del Dios no manifiesto, y que las formas de mediación son de igual modo el soporte de una fuerza y de una eficacia no manifiestas del Dios gratuito: a partir de la forma resulta imposible calibrar las profundidades de la gracia y juicio divinos, más aún, las formas remiten siempre a estas profundidades.

La forma de la mediación de Cristo aparece múltiple en el resultado y en el acto mismo con que lo lleva a efecto, pero la multiplicidad sólo expresa siempre la forma única. Esto podemos ilustrarlo con la antigua doctrina del *corpus triforme*, en cuyo contexto «cuerpo» significa forma mundana y humana. El «cuerpo» físico que el Hijo de Dios recibe de la Virgen María y que es la forma del «Jesús histórico», es el cuerpo del Cordero que quita los pecados del mundo. Para ello hubo de ser con-

figurado como instrumento de la redención universal, configuración patentizada en la institución de la eucaristía, ocurrida «en la noche en que fue traicionado» cuando la carne que soporta el sufrimiento es al mismo tiempo la carne que da gracias al amor del Padre que la entrega; cuando, como carne ofrecida en expiación por todos los traidores y como carne que encierra en sí el amor eterno, se sitúa más allá del destino fatal de la muerte y forma una unidad misteriosa con el cuerpo pascual resucitado, en el que se muestra abiertamente lo encerrado en la carne del Jesús histórico: el tener-que-soportar la culpa de todos y el ser-entregado por todos. En la Pasión y en la eucaristía de la carne que realiza la redención, se manifiesta retrospectivamente lo que era la forma del Jesús histórico y se hace comprensible anticipadamente lo que será la forma del «Cristo de la fe»: testimonio de la escritura y testimonio de la comunidad unidos inseparablemente.

La doctrina alejandrina del *corpus triforme* hablaba, utilizando una terminología que para nosotros resulta un tanto simplificadora y puede conducir fácilmente a malentendidos, de un cuerpo de la Escritura (una forma de la Escritura) y de un cuerpo (una forma) eclesial del Verbo de Dios encarnado. Al asumir una forma mundana a la palabra veterotestamentaria, en cuanto Logos del Padre, incondicionalmente le correspondía escoger para sí un cuerpo de Escritura, es decir, no le bastaba expresar la desbordante plenitud de su ser-palabra y de su ser-sentido en la muda forma sacramental de la eucaristía. Tenía que expresarla también en la forma-palabra de una Escritura sagrada. Es evidente, pues, que ambas cosas van íntimamente unidas, más aún, no pueden ser sino diferentes aspectos de lo mismo, lo cual justifica también la costumbre de la Iglesia de desarrollar su memorial liturgico como una actualización de la presencia de Cristo en la palabra y al mismo tiempo en el sacramento eucarístico. Pero aparece asimismo bien claro que, si la forma de la palabra y la del sacramento remiten, más allá de sí mismas, a la forma de la Iglesia, en la cual han de encontrar su plenitud, así también la forma eclesial ha de entenderse no como mero «resultado», sino ante todo como acontecimiento y como fuerza de la forma de Cristo que se expresa a sí misma. Cuando se reúne para celebrar el memorial eucarístico y escuchar la palabra, la Iglesia deviene y acontece, por la actualización de la presencia del Señor que se atestigua y se muestra a sí mismo, presente en la asamblea. La eucaristía carecería de sentido si no fuese comida y bebida por los hombres. Está ordenada a un fin diferente, es tránsito, pura forma mediadora.

De un modo análogo, el cuerpo bíblico del Logos no significa

nada por sí mismo, sino sólo en cuanto vehículo destinado a imprimir la forma de Cristo en los corazones de los hombres, en cuanto «sacramento» del Espíritu Santo que opera lo que la Escritura significa. Ahora bien, la forma crística de la mediación, que recibe y da, en cuanto se comunica a la Iglesia *como* Iglesia, como resultado, como receptora, sigue siendo esencialmente forma de mediación, pues Cristo mismo exaltado a la gloria tiene ya carácter de resultado y receptor, pero sigue dando y comunicando. La Iglesia no es un círculo hermético, situado en y junto al mundo. Es efusión de la luz de Cristo en una historia y en una creación que no aparecen todavía como redimidas. Es de consuno participación en el acto del que porta la culpa del mundo, y anuncio solemne del que la ha soportado. En el presente eón, la Iglesia, en cuanto totalidad, es esencialmente provisional. Está orientada a la plena expresión de la forma de Cristo en toda la creación, a un acontecimiento que se consumará con la parusía escatológica, al juicio en cuanto remodelación y enderezamiento del mundo por y para Cristo, a los nuevos cielos y a la nueva tierra. La Iglesia está en camino hacia este acontecimiento; más aún, en cuanto parusía «mística» de Cristo marca ya su comienzo, porque la forma de la Iglesia se sitúa en el intervalo entre la forma visible de Cristo humillado y oculto y la invisible de su gloria, que aún no se manifiesta en ella (Col 3, 3-4), pero un día hará desaparecer a la visible junto con la forma global del mundo (1 Co 7, 31).

Que estas formas de mediación de Cristo no se yuxtaponen como equivalentes, es bien claro. Simplemente se entrelazan y se entrecruzan. La Iglesia es el eco del Cristo resucitado en quien la forma paciente de la redención ha sido glorificada, y lo es por su resonancia en la Escritura y en el sacramento. A su vez, el Resucitado sólo puede distinguirse de la realidad de la Escritura (tal como Dios la ve) y de la eucaristía de un modo inadecuado y de un modo diverso en cada caso. La eucaristía es puro «misterio de la fe», manifestado únicamente a través del símbolo del comer y del beber, sin que ninguna experiencia subjetiva pueda erigirse en criterio de verdad objetiva. Por eso, en el contexto de una doctrina teológica de la percepción y de la visión no se puede tratar de ella más que de un modo marginal. Del cuerpo de la resurrección hemos hablado con ocasión del testimonio ocular de los Apóstoles, que fundaron con su testimonio la verdad de la Escritura y de la Iglesia sobre la realidad de la resurrección.

Ahora nos toca hablar únicamente de la Sagrada Escritura y de la Iglesia, que, dentro de todas las diferencias, tienen en común dos cosas: ser expresión perceptible de la forma de Cristo (*corpora Christi*) y

ser mediación y configuración humanas. Ambas dan testimonio de la vitalidad y de la fuerza del Señor resucitado, pero su testimonio se diferencia del que consideraremos en el capítulo 5º, por cuanto es transmitido por mediación humana y, por lo tanto, es susceptible de alteraciones e incluso desfiguraciones. El testimonio del Padre y del Espíritu Santo en favor del Hijo no pueden sino ser auténticos, y lo mismo ocurre con el testimonio de la historia (de la salvación) y del cosmos, pues lo que atestiguan de un modo categórico no viene conformado por la historia ni por el cosmos, sino por Cristo mismo, que con su existencia todo lo llena y obliga a la historia y al cosmos a dar testimonio más allá de su capacidad de expresión. En cambio, la Escritura, no obstante su inspiración por Dios, ha sido escrita por hombres pecadores, y la Iglesia, no obstante su condición misteriosa de «cuerpo» y de «esposa» de Cristo, está habitada y formada por hombres pecadores. ¿Hasta qué punto estas formas mediadoras transmiten intacta la forma de Cristo?

Antes de que con la Ilustración despertase el sentido histórico y comenzase la crítica bíblica, ambas formas aparecían separadas por una gran distancia. La Biblia era considerada más o menos como un libro caído del cielo, infalible hasta en su misma expresión literal, en tanto que la Iglesia era contemplada, a pesar de todas las deformaciones y adulteraciones de los hombres, únicamente en sus perfiles estructurales establecidos por Dios. A partir de la Ilustración, este punto de vista ha sufrido un desplazamiento. Vemos la inserción de la palabra bíblica en la dimensión histórico-temporal, con la relatividad que la impregna y que se manifiesta de múltiples maneras; y es en esta forma mediadora totalmente humana en donde, a pesar de todas las apariencias, se expresa la Palabra absoluta que Dios dirige a la humanidad. Algo semejante puede decirse de la Iglesia, de cuya forma relativa somos hoy mucho más conscientes que los hombres de otras épocas. Así se ha llegado a una aproximación entre Escritura e Iglesia y se ha puesto la institución de la Escritura en conexión con la fundación de la Iglesia, considerándola como uno de sus «elementos constitutivos»[1]. Por otro lado, se ha entendido la inspiración de la Escritura como un especial carisma eclesial, distinto en su positividad de la «asistencia negativa» del Espíritu Santo al magisterio esclesiástico, que interpreta autoritativamente la revelación ya acontecida y concluida. Considerada así, la Escritura forma parte, con los sacramentos, de los elementos salvíficos de la Iglesia instituidos por Dios, pero se distingue de los sacramentos en cuanto que la cooperación espiritual de los

1 K. Rahner, *Ueber die Schriftinspiration*, Friburgo 1958.

hombres (como «autores secundarios») codetermina su forma primordial mucho más profundamente que la de los sacramentos.

1. *Fe y proceso formativo de la imagen*

La Sagrada Escritura ha sido considerada y elogiada desde antiguo como una obra de arte, que lleva el sello de su autor. Y no sólo a causa de su validez, de su autoridad o de la fuerza con que se impone por sí misma, sino también en virtud de la forma que ella constituye. La impresión que causaba esta forma era tan fuerte en los primeros siglos que dio lugar a considerar al autor humano como secretario de Dios, libre e inteligente sin duda, pero a fin de cuentas secretario, sin otra misión que escribir al dictado. La investigación histórico-bíblica ha arrinconado definitivamente esta concepción. No sólo ha puesto al descubierto mediante el análisis filológico los diferentes estratos de la elaboración y reelaboración humanas, la lenta y complicada redacción de los textos, sino que ha demostrado además cómo el resultado teológico de este trabajo está fuertemente determinado y coloreado por las opiniones y las perspectivas humanas, particularmente por la fe cristiana y eclesial. Este descubrimiento ha conmovido la investigación protestante hasta en sus mismos cimientos, en tanto que la católica se ha visto obligada a revisar algunos puntos, pero no a poner en cuestión sus propios fundamentos.

La investigación histórico-bíblica es, no obstante algunos precursores como Richard Simon, hija de la Ilustración incrédula (Reimarus, Lessing), cuyas tesis se dirigían contra una aceptación acrítica de la Biblia. Se emprendió la tarea de quitar los retoques que la fe había puesto sobre el Jesús histórico y descubrir su forma auténtica. El «Jesús histórico», puesto así al desnudo, adoptó los más diferentes rostros, que venían a coincidir más o menos con los ideales y las expectativas modernos. Mientras el Jesús de la fe «no dice ya nada» al hombre contemporáneo, el Jesús histórico, lo interpela de un modo directo. En un importante escrito, que en su momento pasó bastante desapercibido (apareció en 1892), Martin Kähler distinguió el «llamado Jesús histórico» del «Cristo bíblico, histórico-existencial», alejándose decididamente de la investigación sobre la vida de Jesús típica de la Ilustración, que sólo tenía en cuenta los hechos brutos del pasado, y volviéndose nuevamente hacia la única imagen significativa de Cristo, la formada por la fe y la única que la fe conoce. Para Kähler, lo «histórico» *(Geschichtlich)* es lo que en el acontecimiento posee un significado auténtico y permanente para la fe y «sus-

cita la impresión incontestable de la realidad más plena»[2]. Esta segunda característica es para nosotros decisiva. El Jesús histórico no sólo sería irrelevante desde el punto de vista religioso, sino que, comparado con el Cristo de la fe, resulta desvaído e irreal e increíble en cuanto forma. Las sucesivas imágenes de Jesús esbozadas por la investigación histórico-bíblica, incluído el «Jesús» de Bultmann, reedición del de Harnack, nos lo muestran de un modo irrefutable.

La metodología de Bultmann no va ciertamente más allá de Kälher y es tan incapaz de unir las dos formas que había contrapuesto Kälher, como de separarlas completamente. Este trágico dualismo convierte la imagen de Cristo en autorrepresentación de la antropología protestante. Lo que la «prostituta razón» realiza fuera de la fe es tan necesario como inaceptable; prepara kantianamente el camino a la fe; se critica y se limita a sí misma y reconoce así su incapacidad para percibir el objeto de la fe, es decir, el «Cristo histórico». El dualismo que ello implica entre historia (*Historie*) y «actualización de la historia» o «historia existencial» (*Geschichte*) es verdaderamente trágico, por una parte, para la teología, que está a punto de dejar a un lado el hecho de la encarnación de Dios en cuanto tal y de construirse tomando como única base el absoluto de la fe que se comprende a sí misma, y, por otra, para la predicación y la misión eclesiales, que no pueden valorar semejante retroceso sino como una autorrenuncia del cristianismo. La posibilidad de dar un paso más allá de Bultmann, como lo dió el idealismo más allá de Kant, es problemático, porque el idealismo fue un abandono del principio reformador propiamente dicho, mientras hoy, desde un punto de vista cristiano, lo único que queda por hacer es recuperar los hechos históricos con su significado salvífico. La controversia en torno a la exégesis teológica bultmanniana no es tanto una discusión sobre los resultados de una investigación cuanto una polémica a propósito de los supuestos teológicos del método exegético. Ni siquiera el método mismo necesita ser puesto en cuestión.

Importa subrayar la autoanulación radical y realmente definitiva de la «investigación sobre la vida de Jesús», es decir, de la cultivada «desde Reimarus hasta Wrede» y hasta su biógrafo Albert Schweitzer (1906) inclusive. Esta investigación partía del supuesto de que sólo la visión histórico-crítica no prevenida por la fe, era capaz de ver realmente lo que en realidad aconteció en Palestina. Una reflexión sobre los supuestos generalmente admitidos por una ciencia de las obras artísticas y espiri-

---

2 *Der sogenannte historische Jesus...*, Munich 1956, 2ª ed, p 57

tuales habría debido convencer a los teólogos de la ingenuidad de tal hipótesis metodológica, por más que sólo exista una analogía entre ambos campos. Una obra de arte, por ejemplo, sólo puede comprenderse objetivamente dentro de cierta subjetividad, sintonizada con la obra artística, y un análisis de su estructura objetiva presupone la realización de su contenido, al menos una vez, aunque sea en el pasado. Generalizando todavía más, los colores, los sonidos, los olores sólo se dan en los órganos de los sentidos que los acogen, y, como este abigarrado mundo en su totalidad sólo surge en los seres vivientes y en los espíritus, se puede decir que sólo puede desplegar y representar su objetividad por la mediación de los sujetos[3]. Por eso, tanto si, con un realismo ingenuo, se dice que todas estas cualidades sensibles existen en sí mismas, como si, en nombre de una «mera subjetividad» del mundo, se deplora la inexistencia de un «en sí» semejante en su multiplicidad cualitativa, en ambos casos se viene a parar aproximadamente en lo mismo. El espanto de la teología protestante ante la «inexistencia» de un Jesús histórico creíble, anterior y exterior a la fe, se asemeja al terror del realista ingenuo ante la inexistencia de un mundo en el que había «creído». En definitiva, cuando esta teología considera la «fe» como «puramente subjetiva», parte de un terror que nada tiene de filosófico. Pero esta comparación no ha de ser llevada demasiado lejos, pues de lo contrario sería necesariamente falsa. No cabe decir que, así como detrás de las cualidades sensibles secundarias están como causa objetiva las oscilaciones cuantitativas de la materia, así también la teología reconoce tras la forma bella del Cristo de la fe algunas circunstancias históricas como causa objetiva, es decir, la existencia de un profeta llamado Jesús que produjo un efecto, la fe.

La analogía no puede ir tan lejos, pues no nos movemos ya en el ámbito de lo físico y de lo fisiológico, sino de la comprensión y conformación espiritual. De aquí que separar la fe eclesial de la comunidad primitiva de su origen histórico sea propio de quienes no tienen en cuenta la conexión entre causa y efecto y consideran irresponsablemente como algo obvio la desconexión. Si se toma en serio esta conexión (y no hay otro remedio, si se toman en serio de un modo crítico las fuentes accesibles a nosotros y se quiere escuchar el kerygma de la Iglesia primitiva tal como se presenta, es decir, como testimonio sobre el hombre Jesucristo, muerto y resucitado por nosotros), se llega ciertamente a la autodisolución de la posición dualística protestante, que considera a la razón y a la fe como inconciliables y no quiere entender cómo, en la esfera teológi-

3 Cf nuestra obra *Wahrheit* I, Einsiedeln 1947, p 58 s.

ca, sólo la fe es capaz de garantizar el conocimiento pleno y objetivo («racional») de las cosas tal como realmente son.

Estamos ahora en condiciones de contemplar en su justa perspectiva el problema de la mediación de la sagrada Escritura tal como se plantea hoy. La Escritura, que para la antigua teología era la palabra de Dios dirigida a la Iglesia, a los ojos de la nueva teología aparece predominantemente como expresión de la reflexión de la fe sobre la revelación histórica. Hay que ver las dos cosas en una unidad, no como si un punto de vista hubiese de ser armonizado con el otro de un modo forzado y artificial, sino fundados ambos en la unidad «necesaria» de la forma con la evidencia que es propia de la visión teológica. Ver y hacer patente esta unidad debería estar reservado a la teología católica, porque la teología protestante difícilmente puede tomar parte en esta tarea sin aproximarse al principio católico. Lo que hay que ver es la acogida de la revelación divina en el seno de la fe humana, operada por la gracia misma de la revelación. La revelación quiere ser acogida, llevada, comunicada al mundo por este seno. En ningún lugar se muestra ésto con una claridad tan aplastante como en la historia textual del Antiguo Testamento, donde la palabra de Dios ha sido secularmente gestada y llevada por la meditación creyente del pueblo, repensada y esclarecida lenta y continuamente hasta en sus profundidades últimas, tomando en serio sus consecuencias existenciales, donde palabra de Dios, unida con palabra de Dios, engendra nueva palabra de Dios, sin detrimento alguno de la «inspiración» de los profetas y de la piedad contemplativa, e incluso de las instrucciones de Dios que descienden verticalmente en los καιροί de la historia de la alianza, instrucciones que en modo alguno podían ser comprendidas ni aceptadas sin una previa meditación orante. También la tensión entre Moisés, que guiaba al pueblo en nombre de Dios, y la incredulidad del pueblo durante la travesía del desierto fue objeto de la posterior meditación de la fe, que ha quedado condensada en el Deuteronomio, en los Profetas, en los Salmos y hasta en los libros primeros del Pentateuco. Sólo por la mediación de esta meditación de la fe puede la palabra de Dios hacer comprender al pueblo lo que ella piensa y quiere expresar.

Es «realismo ingenuo» representarse la alianza como un mero «frente a frente» entre la persona que habla y la que escucha, entre la que manda y la que obedece, donde la persona que escucha y obedece es el pueblo y, dentro de él, el individuo. Dios no es un interlocutor en este sentido humano y limitado, «Dios es uno solo» (Ga 3,20), y si, según Pablo, la Antigua Alianza fue expresión imperfecta, la Nueva es expresión perfecta en Jesucristo, que es la misma Palabra de Dios bajo la

forma de un hombre histórico. La perfección de una alianza de igual a igual con Dios se expresa precisamente en que la Palabra de Dios ya no está delante de y junto a nosotros, sino realmente en nuestro interior (Jr 31,31 s; Ez 36,26 s), aunque no como desearía el «realismo ingenuo» de los teólogos católicos, es decir, «en un segundo momento», después de «un primer momento» (*in actu primo*) en el que las acciones salvíficas objetivas de Dios han sido operadas en Cristo «en sí» y «por nosotros», pero no «en nosotros», porque ésto contradice al principio de la encarnación, como ha sido entendido especialmente por los Padres griegos. A pesar del carácter privilegiado de la forma y de la misión de María ella es el arquetipo de la Iglesia en cuanto oyente de la Palabra, a la que el Hijo llama bienaventurada (Lc 11,28) y la que sabe salvaguardar y cuidar esta Palabra, alimentarla y darla a luz, y, una vez nacida, conservarla y meditarla en su corazón (Lc 2,19.51). Justamente en cuanto seno femenino que alberga la Palabra de Dios, es María seno creyente y rememorativo de la Iglesia, que, en cuanto «esposa» de Cristo, no sólo ha de acoger la semilla de Cristo, sino también «la semilla que es Cristo». Lo insinuado en el Antiguo Testamento se hace patente en el Nuevo, más aún, no acontece en el Antiguo sino para ser consumado en el Nuevo. No el «Israel según la carne», sino el Israel de Dios, de los hombres creyentes y obedientes, el de los pobres de espíritu, llenos de esperanza en el reino de Dios, es el que ha llevado en sí la Palabra de Dios y ha crecido hasta la forma y la ha consumado poco antes de la venida de Cristo, como «Antiguo Testamento». La palabra de Dios quiere ser desde el principio fructífera en la fecundidad del hombre creyente, y, en cuanto forma por la que Dios interpela al hombre, incluye la forma de la respuesta del hombre a Dios.

Por eso está totalmente justificado, por una parte, que la forma del Jesús histórico (por ejemplo, su predicación), tal como la descubre el método histórico-crítico, no sea ni pueda ser una forma acabada y satisfactoria para la fe, porque, para llegar a su autodesarrollo pleno, le falta el ámbito de la fe eclesial, que por primera vez se abre con la muerte y la resurrección de Jesús. Y, por otra parte, es asimimo lógico que sólo la fe pascual de la Iglesia (fe en la resurrección y fe como resurrección) posea los verdaderos «ojos de la fe» para leer correctamente lo que comenzó a esbozarse en forma legible durante la vida terrena de Jesús, y leerlo a la luz de la forma global en la que se pensó ya anteriormente y que sólo debía desarrollarse plenamente por la mediación de la fe eclesial. Por lo tanto, carece de sentido decir que aquí se trata de meras proyecciones subjetivas del estadio posterior en el anterior, pues los contor-

nos de la forma terrestre de Jesús no podrían ser consumados sino en la forma del Cristo de la fe. Análogamente al poeta que tiene ante los ojos la visión global de su poema, pero comienza con bosquejos y esbozos de versos que sólo podrá interpretar rectamente el que conoce la forma definitiva; o a Mozart que podía escribir la parte que tenía el violín dentro de una frase sinfónica, porque era capaz de oír toda la orquesta. No es éste el lugar apropiado para dar la prueba histórico-crítica de lo que acabamos de decir. Aquí basta establecer a priori que, desde el punto de vista teológico, las cosas no pueden ser de otro modo.

La palabra de Dios se representa tanto más pura e inconfundiblemente en el mundo cuanto más transparente y pura es la mediación de la fe que la acoge y de la cual saca su propio devenir-forma. Ciertamente, aquí se puede aludir en primer lugar a la humanidad de Cristo en cuanto receptáculo purísimo que constituye el más perfecto cuerpo expresivo del Logos-Espíritu. Pero también este recipiente, para nacer, debió primero reposar y ser formado en el receptáculo de María, y lo que convirtió a esta última en receptáculo fue primordialmente la fe: *prius concepit mente*. La relación personal-carnal entre Cristo y María implica desde el principio la relación universal y social entre Cristo y la Iglesia; y si María dio a luz a Cristo en la fe, la Iglesia engendró la Escritura en la fe. La Escritura es palabra de Dios, no de la Iglesia, pero gestada y llevada por la Iglesia en su meditación de la fe y realmente mostrada y dada a luz por ella. Un acontecimiento que tiene lugar en el ámbito del devenir mismo de la Iglesia, en la primera generación que constituye el entorno de Cristo, posee testigos que han visto y oído al Señor, pertenece al kairós de la revelación y ha sido llamada a dar a luz, en un acto histórico-prototípico y a partir de la fuerza generadora de la palabra de Dios, la forma definitiva de la revelación divina que servirá de canón para todas las épocas sucesivas. Sin entrar ahora en la justificación teológica de cada una de estas afirmaciones[4], pues aquí sólo nos interesa el problema de la forma, hemos de subrayar con energía, que una teología objetiva sólo puede desarrollarse en un *medium* que engloba de modo unitario al Cristo viviente e histórico y la fe de la Iglesia: Cristo que puede ser lo que quiere y debe ser tan sólo en la fe de la Iglesia, y la Iglesia que sólo *ἐν Χριστῷ* llega a ser lo que ella puede y debe ser.

Este *medium*, en la medida en que contiene a Cristo, no es una subjetividad modernista, sino algo objetivo y gratuito, cuya objetividad viene demostrada por el nacimiento del canon de la Escritura. La *memo-*

4 Cf K. Rahner, *o.c.*

ria con que la Iglesia crea y saca a la luz la Escritura no es una memoria subjetiva, sino que se remonta a la interpretación objetiva de la revelación global operada por el Cristo-Espíritu resucitado: «Acordaos cómo os habló estando aún en Galilea... Entonces ellas se acordaron de sus palabras» (Lc 24, 6-8); «ésto es lo que yo os decía estando aún con vosotros... Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras... Vosotros daréis testimonio de ésto» (Lc 24, 44-48). La Escritura no es autorreflexión de la Iglesia, sino fe que desde una perspectiva interior se remonta a sus orígenes, y tradición que exteriormente se remite a su última raíz. Es testimonio de algo que reposa en la Iglesia, pero no se identifica con ella, de la misma manera que el semen presente en el seno de la mujer proviene del hombre. No es la fe de María la que engendra la forma de Jesús, es la forma la que viene otorgada a su fe; y no es la fe de la Iglesia la que engendra la Escritura, sino el Espíritu Santo que se sirve de su fecundidad y forma en ella la imagen de la fe que le ha sido otorgada.

Aquí podría surgir una dificultad . Mientras María da a luz al Cristo personal como revelación del Padre, la Iglesia da a luz la Escritura, que no es la revelación, sino el testimonio auténtico de la revelación. Pero, ¿no es también este testimonio Cristo presente en la Iglesia? ¿No pertenece también este devenir-forma en la palabra de la Escritura a su forma acabada en este eón, más aún, allende este eón perecedero, si miramos al Espíritu que forma estas palabras (Lc 21,33; Jn 6,63.68)? ¿No es la Escritura la interpretación auténtica de Cristo por obra del Espíritu Santo, que opera libremente desde arriba y en el interior de los hijos de Dios (que viven asimismo en la liberad), en la totalidad de la Iglesia?

En cuanto luz que desde el Espíritu cae sobre Cristo dentro de la Iglesia, en cuanto luz de la interpretación conformadora, la Escritura pertenece a la forma misma de Cristo y es expresión de su plenitud y de su gloria, al mismo tiempo que (en la forma de siervo de la letra, tan a menudo subrayada por Hamann), atestigua y pone de manifiesto su forma de humillación. La tensión entre letra y espíritu dentro de la Escritura, de la que se ocupó continuamente Orígenes, es irrepetible y no puede comprenderse con reflexiones literarias genéricas, sino sólo en el contexto cristológico concreto, donde la corporeidad de Cristo tiene la función de desvelar al Dios oculto, si bien por diferentes motivos (condición creada, corporeidad, pecado), sólo puede hacerlo velándolo al mismo tiempo. En la medida en que la Escritura es forma exteriorizada, colocada públicamente ante todo el mundo, la ocultación en medio del desvelamiento es obvia y necesaria. La incredulidad es incapaz de ver en la corporeidad

de Jesús su forma, como tampoco puede ver en la letra de la Escritura su espíritu. No obstante, según Orígenes, existe una diferencia entre cuerpo físico y cuerpo de la Escritura, ya que aquél era cuerpo de humillación y soporte del pecado, en tanto que éste es un testimonio de la fe pascual sobre el resucitado, es decir, un vestido que de por sí tiende a volverse transparente y luminoso como en la experiencia del Tabor.

Este vestido no es adecuadamente separable de la forma misma[5]. La revelación sólo se hace presente y accesible a la Iglesia en la revelación que vela. ¡Inútil intentar agarrarse al «cuerpo» desnudo como si estuviera tras la forma! Nosotros sólo poseemos al Hijo a través del Espíritu Santo de la misma manera que sólo poseemos al Padre por mediación del Hijo. La forma de la Escritura es deliberadamente móvil y perspectivista, a fin de que no nos quedemos adheridos a ella y confundamos el vestido con el cuerpo. Cuatro evangelios equivalentes, cuatro perspectivas del mismo misterio incomprensible, una estereoscopia que podríamos considerar casi refinada. Con este simple instrumento, las acciones, palabras, situaciones, pueden adquirir relieve de infinito, mientras la visión bidimensional, propia de las «teorías de las fuentes» y del análisis de la «historia de las formas», achata gravemente la realidad. A menudo, el examen del texto puede ayudarnos a encontrar la perspectiva justa o al menos a profundizarla; pero la demostración de que una concepción pertenece a un estrato más antiguo no tiene por qué llevarnos inexorablemente a darle la preferencia. Las palabras de Jesús pueden situarse también en otro contexto o estrato y tener pleno sentido desde el punto de vista de la revelación; y, en cualquier caso, la intención demostrada del hagiógrafo no puede contraponerse a la del Espíritu Santo. La exégesis veterotestamentaria nos muestra ya cómo la reinterpretación de un texto, realizada a menudo mediante su inserción en otro contexto, puede atestiguar una reflexión más profunda sobre el significado global de la historia de la salvación y, por consiguiente, suponer una visión más profunda y objetiva del texto.

En general, el examen minucioso de los textos por el método crítico, aunque haya contribuido a aumentar o a disminuir la fuerza irradiante de algunos textos concretos, supone una adquisición teológica inestimable por ampliar la perspectiva y descubrir en el fruncido de la Escritura, por así decirlo, dimensiones totalmente nuevas para la comprensión teológica del objeto. Donde creíamos tener a la vista una imagen

5 Cf *Palabra, Escritura, Tradición*, en *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, pp 11-27.

plana, hasta el extremo de considerar (como a menudo hacían los antiguos exégetas) el dibujo de la Escritura como la revelación misma y no como un testimonio de la misma, se abre entre el testimonio y lo testimoniado un espacio de auténtica vida, donde el testimonio aparece incondicionalmente ligado a lo testimoniado y es un fragmento suyo y lo atestiguado trasciende esencialmente al testimonio.

La Escritura no es un icono mágico-sacramental, donde la cosa, la gracia, estaría sustancialmente oculta y prisionera. La Escritura no es el último producto de la Iglesia. El verdadero parto de la Iglesia es llevar a las almas a Cristo. Comenzó en los tiempos apostólicos y continúa sin desfallecimiento hasta el fin del mundo. Tal es la línea maestra desde la entrega de la fecundidad virginal de María hasta la Iglesia Madre. Indudablemente, la Escritura es un signo de «acabamiento» de la revelación en devenir, pero sólo en la medida en que, como imagen canónica de la revelación, garantiza y hace posible el nacimiento ininterrumpido de la Iglesia, las ulteriores concepciones del Logos en las almas de los creyentes. La continua e inagotable presencia de la revelación en cada época de la historia de la Iglesia supone la recíproca implicación entre sacramento y Escritura. Si Cristo podía y debía instituir inmediatamente el sacramento, la Escritura sólo podía alcanzar su forma acabada al final del período apostólico, porque, por una parte, el retrato de Cristo necesitaba de la meditación cristiana para que aparecieran ciertos rasgos esenciales y, por otra, a la imagen global y objetiva de la revelación de Dios para el mundo y en el mundo no pertenece únicamente el *Christus-caput*, sino también el *Christus totus, caput et membra.*

Comprendido ésto, aparece en toda su impotencia el intento de los exégetas, creyentes o no, que buscan una fotografía, por así decirlo, «neutral» y una grabación magnetofónica del Jesús histórico. La fotografía es un procedimiento físico y la cámara capta lo que se le pone físicamente delante, aunque se trate de los rasgos de un rostro humano. La historiografía, en cambio, pregunta por el sentido y no puede hallar otro que el que está predispuesta a poner en los hechos. Lo que está resuelta a dar en este caso lo delatan los clichés de los diferentes retratos de Jesús, en los que se escamotea la mayoría de las veces el rasgo esencial: la pretensión de Jesús, que atraviesa todas sus palabras y acciones, e incumbe a sus mismos historiadores la exigencia de no ser tan mezquinos en lo que respecta al sentido de las cosas.

Por lo que se refiere a la Antigua Alianza, ha madurado la idea de que las profundizaciones efectuadas por la meditación sobre su objeto, la revelación, no pueden ensartarse y colgarse simplemente en el cor-

del de la «evolución» cultural y religiosa. La cuestión esencial está en averiguar qué es lo que evoluciona. Indudablemente, lo absolutamente irrepetible sin analogías en las demás culturas y, si hablamos de desarrollo, también éste resulta único y singular y, por consiguiente, lo sería también su núcleo inicial, aunque los inicios nos resulten menos comprensibles. Lo verdadero para la exégesis veterotestamentaria debe ser al menos rezonable para la neotestamentaria, donde lo posterior (y toda la Escritura es posterior al acontecimiento histórico) remite con fuerza al origen creador. Pablo sólo quiere conocer ya al Cristo según el Espíritu, no menos que los Evangelios e incluso el Apocalípsis. En este dinamismo, la Escritura continúa siendo *medium*, testimonio, mediación. No es ella el sacramento de Dios, sino Cristo. Y, si bien es verdad que la carne y la sangre de Jesús son realmente los sacramentos de la gracia, de los que nunca puede hacerse abstracción a la manera gnóstica, y que la letra permanece y no debe ser volatilizada a través de una interpretación pneumática o alegórica, también es verdad que «la carne para nada aprovecha», como tampoco la letra. La parte de verdad contenida en las afirmaciones de la teología protestante, es que los puros «hechos» históricos no pueden constituir la salvación. Pero el acontecimiento de la salvación se extiende desde Dios hasta la carne y hasta los fundamentos de la historia humana. Se extiende asimismo hasta la letra de la Escritura y opera incesantemente los milagros de la gracia no sólo «con ocasión» de la letra, sino también mediante la imagen objetivada y canónica de la revelación, aunque el acontecimiento permanece libre de desbordarse y de ir más allá de la imagen canónica que, en definitiva, no es otra cosa que pura referencia.

2. *Imagen y canon*

Desde finales de los tiempos apostólicos, la Escritura se convierte en la imagen directriz de la revelación en la Iglesia, con la que se mide la verdad de la fe (κάνων τῆς πίστεως, κάνων τῆς ἀληθείας). Para designar este papel se impone a mediados del siglo IV el vocablo «canon», término introducido en el ámbito cristiano por Pablo, si bien, como es obvio, él establece como canon de los cristianos no la Escritura, sino el acontecimiento salvífico atestiguado por ella, que consiste en estar-muertos y crucificados para este mundo, en la nueva creación en Cristo, en la liberación «de» y en la libertad «para» (Rm 6,16), en la gracia, en definitiva, pero también la misión otorgada con la gracia y como gracia, que

tiene su medida correspondiente (μέτρον τοῦ κανόνος: 2 Co 10,13). Expresión de que la Iglesia se aplica este canon uno y doble de gracia y misión es la Escritura, que objetiva la medida divina dada a la Iglesia en la fe y que la Iglesia presenta a las sucesivas generaciones. Por la contemplación constante de esta imagen, la Iglesia en su totalidad (el individuo creyente y la Iglesia docente en cuanto tal) adquiere la justa conciencia de la medida divina de la gracia y de la misión. Para la fe eclesial, la *conversio ad Scripturam* es la necesaria *conversio ad phantasma*, es decir, a la imagen objetiva donde resplandece de un modo renovado lo que hay que creer y hacer y la comprensión de ambos (*intellectus fidei*).

Ciertamente, se trata de un *phantasma* muy particular, más aún, de una naturaleza irrepetible, de tal manera que el proceso global no puede considerarse sin más como un caso especial del conocimiento filosófico de la verdad. Sin embargo, el axioma fundamental *nihil in intellectu quod non fuerit in sensu — nisi intellectus ipse*, tiene aquí su analogía teológica. La verdad teológica no nos «abstrae» de la Escritura, sumiéndonos en un sensualismo teológico, quedándonos en una ordenación y clarificación de textos y conceptos de la Escritura. La verdad teológica presupone ya la abstracción: una *facultas entis*, una capacidad en orden al ser mismo que aparece en las imágenes y cuya ilimitada irrealidad ha de estar abierta si hemos de poder interpretar las imágenes como lo que en realidad son, es decir, como manifestaciones del ser. Por consiguiente, la Iglesia no puede estar «bajo» la Escritura en el sentido de que ésta le serviría como un techo a través del cual (y sólo así) la verdad divina, que está arriba, le penetraría. En cuanto esposa y cuerpo de Cristo, la Iglesia no puede tener por encima de sí otra instancia que su esposo, y, en él, el Dios uno y trino. Lo lleva en sí como al Santo que vive en el templo que ella es. Para conocerlo, sólo necesita interrogar a su propio Espíritu, que es el Espíritu de Cristo. Pero, como este Señor no es otro que su redentor encarnado y su esposo de sangre, entra en su conciencia de esposa redimida, lavada en la sangre de Cristo, el acontecimiento histórico-salvífico, que sólo puede conservar su frescura y lozanía a lo largo de los siglos a través de su objetivación en la Escritura.

La imagen es lo que una imagen puede ser. No reemplaza al viviente que representa y siempre presupone. La imagen sólo tiene importancia en la medida en que es capaz de hacer presentes las formas y medidas del arquetipo, sin sustituirlas con las propias. Para nosotros, ésto significa que la Escritura posee sin duda una forma, pero que sólo es teológicamente relevante en cuanto referencia y testimonio de la forma de la revelación de Dios en Cristo a través del Espíritu Santo. Que la Es-

critura no es una segunda forma, autónoma y acabada en sí misma, contrapuesta a la primera forma de la revelación, lo hemos dicho ya reiteradas veces. La Escritura pertence ella misma al ámbito de la revelación y en cuanto testimonio normativo es ya un fragmento de la revelación. Por este solo hecho, no puede reivindicar ninguna forma comprensible y evidente por sí misma. Hipostasiarla, personalizarla en forma autónoma es no comprenderla. Sin embargo, posee forma auténtica en cuanto que, a pesar de su contingencia histórica, es la medida elegida por Dios mismo para atestiguar la medida del orden histórico de la salvación. Esta medida de la Escritura no puede calibrarse con métodos filológico-literarios, o en el sentido de una estética intramundana, tomando la «bella forma» de la Escritura, su primorosa composición, el equilibrio de sus diferentes partes, como criterios demostrativos de que tiene a Dios por autor y reproduce «dignamente» la bella forma de la encarnación de Dios. Las cosas no son así y, a este propósito, es imposible pasar por alto lo que dijeron Pascal, Lutero, Hamann o Kierkegaard.

La proporción decisiva se da entre forma de la revelación y forma de la Escritura. Esta proporción no puede nunca convertirse en objeto de una discusión literaria. Pero tampoco está oculta en el abismo de lo irracional, sino que es accesible a los «ojos de la fe» y ha sido creada para ellos, a fin de mostrarse siempre de nuevo a la meditación y a la conversión existenciales de la fe como la proporción justa, establecida por Dios. No en vano el elemento poético, tan importante en el canon veterotestamentario, que hasta puede considerarse como factor preponderante de los libros sapienciales y los proféticos e incluso de amplios fragmentos de los llamados escritos históricos y de la Ley, pasa a segundo término en el Nuevo Testamento. El carácter simbólico-existencial de todo el Antiguo Testamento toleraba y exigía esta forma, mientras el carácter perfectivo de la Escritura neotestamentaria la superó, y de un modo tanto más claro cuanto más central fue su predicación, a la que sólo un estilo sobrio podía ser suficientemente adecuado y conveniente. De las imágenes conclusivas del Apocalípsis, que recogen explícitamente y llevan a su plenitud la visión de la imagen profético-apocalíptica, hablaremos en otro lugar. De todos modos, el Apocalipsis no deja de ser un colofón singular, ya que anuncia también la actualidad eterna de la Antigua Alianza (los veinticuatro ancianos ante el trono de Dios) y de su forma profética existencial: «Porque el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía» (Ap 19,10).

De acuerdo con el análisis puramente literario, los escritos, sobre todo de la Nueva Alianza, pueden considerarse como una colección

de diversas formas literarias, más o menos yuxtapuestas y sin demasiada relación entre sí, que no ofrecen en modo alguno una imagen unitaria. Incluso la desmembración de un Evangelio en sus componentes originarios, reales o supuestos, podría quizá atestiguar que la redacción definitiva es una unificación artificial, no siempre creíble, de elementos muy dispares. La unidad y la necesidad interna de la totalidad del canon, así como de cada uno de sus fragmentos, se sitúan, sin embargo, en un plano muy diferente, que, no obstante, tampoco se puede identificar sin más con el plano de la *dynamis* divina invisible y del *pneuma*, ya que toda la Escritura posee una forma cristológica, y, en la medida en que se impone en la historia de la Iglesia y de la humanidad, acuña formas de vida cristiformes. «Todos nosotros, a cara descubierta, reflejamos como espejos la gloria del Señor (κατοπτριζόμενοι), y nos transformamos en la misma imagen, de (su) gloria en (nuestra) gloria, como (movidos) por el Espíritu del Señor» (2 Co 3,18). El carácter mediador del conocimiento profético-terrenal sigue teniendo vigencia para Pablo en la Nueva Alianza (1 Co 13,12) y adquiere una concreción mayor por el hecho de que a la fe eclesial le es otorgada la Escritura como imagen reflejante.

Pero considerarla como un «espejo» que refleja un solo rayo, es decir demasiado poco. Aunque no se atribuya a la Escritura (como en ocasiones parece hacer Orígenes) una estructura sacramental en sentido estricto, mejor dicho, eucarística, hay que constatar la estrechísima conexión entre Escritura y sacramento. La Escritura no sólo nos recuerda en un sentido psicológico que toda gracia cristiana actual es transmitida por el Dios encarnado y viene permanentemente configurada por él. También nos lo recuerda en un sentido teológico, es decir, sirve al Espíritu de vehículo para actualizar continuamente a través de la gracia, más aún, como gracia, la forma histórica global de la revelación de la salvación. Y ésto hasta el punto de que la canonicidad de la Escritura también incluye algo así como una promesa infalible, hecha al hombre creyente que busca a Cristo, de encontrarle en esta rememoración teológica y, por consiguiente, de hacérsele-presente. Cuando, al final del Apocalípsis, el Señor dice, «Yo, Jesús, envíe a un ángel para testificaros estas cosas sobre las iglesias... Y el que tenga sed venga, y el que quiera, tome gratis el agua de la vida» (Ap 22, 16-17), alude al libro. Y el libro es sagrado, y ha de conservarse tal como es. Añadirle o quitarle algo equivaldría a perder la promesa de salvación que encierra (*ibid*, 22, 18-19).

Ahora bien, dado que quien maneja este instrumento es el Espíritu de Dios, el centro de gravedad de la letra está en el Espíritu mismo, en su significación cristológica, que es justamente el significado del

acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, en la medida en que deviene acontecimiento para nosotros y en nosotros, como ha mostrado infatigablemente Henri de Lubac en sus estudios cada vez más extensos y novedosos[6]. Por eso, no sólo es necesaria una transformación y una transposición cristológica de todo el Antiguo Testamento para que éste conserve para nosotros su significado salvífico actual. También es necesaria la transposición del «sentido literal» en su profundidad espiritual propia, que, como señala acertadamente Bultmann con toda la tradición cristiana, es «Cristo en cuanto acontece existencialmente para mí». Pero «para mí» en cuanto soy cristiano en la Iglesia y a través de ella, y «para mí», en cuanto soy cristiano en la fe y en la anticipación escatológica, pues, en definitiva, es el único modo posible de ser cristiano, de serlo realmente. Por eso, en la base de la interpretación de la Escritura está el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento, que es mucho más que un simple cumplimiento de la promesa, que el paso de lo provisional a lo definitivo, que la manifestación de lo que estaba oculto, que la dialéctica y la correspondencia de *typos* y *antitypos*, porque se trata de la nueva creación de todo significado a través de la muerte del Logos de Dios. En la medida en que la Escritura es «cuerpo del Logos» y no sólo testimonio indiferente de su muerte y resurrección, el tránsito de la *littera* al *spiritus* es participación en el acontecimiento salvífico, sin la cual el devenir espíritu de la letra sería inimaginable desde el punto de vista cristiano, porque el vocablo «espíritu» no designa aquí una abstracción, sea cual sea, sino la universalización de la historia por una superación positiva del tiempo en la eternidad de Dios, mediante la cual el Logos encarnado deviene en su totalidad *Pneuma*: realidad libre, todopoderosa, omnipresente del Espíritu (2 Co 3,17.18). ¿Cómo participar de este sentido espiritual sino muriendo y resucitando con Cristo, que toma consigo en la cruz a su Iglesia, a su cuerpo místico, y dentro de ella a cada creyente, y la traslada al nuevo eón?

Con gran profusión de citas ha mostrado Henri de Lubac cómo esta transposición en el «Espíritu», que es el del *Kyrios*, abre las diferentes dimensiones del «sentido de la Escritura» tradicional, entendido desde una perspectiva estrictamente dogmática: la alegoría, la tropología y la anagogía. Son las dimensiones, presentes por doquier en toda la tradi-

---

6 Ultimamente en sus introducciones a las ediciones de Orígenes en *Sources Chrétiennes*, en *Histoire et Esprit*, París 1950, y en *Exegèse Médievale*, 4 vol. París 1959-1964.

ción, que nos muestran cómo la antigua teología se planteó ya las exigencias existenciales contemporáneas, pero con una cautela y una radicalidad que causan asombro. La actual teología filológica teme encontrar por doquier arbitrariedades y extravagancias y no es capaz de ver qué horizontes espirituales abre la Escritura del Espíritu viviente. El criterio de su recto uso radica en que todos estos horizontes infinitos de la contemplación están llenos del *medium* de la Escritura, que no es mera ocasión o punto de partida literal para una fantasía espiritual incontrolada, como a menudo hace pensar el uso de ciertas alegorías filológicamente infundadas, sino que domina con sus propias proporciones espirituales las tentativas ulteriores de la meditación y de la contemplación cristianas.

El hecho de que la Escritura, tomada literalmente, no posea una forma teológicamente relevante, o de que, por ejemplo, la calidad literaria de ciertos libros o fragmentos no sea suficiente por sí para asegurarles una importancia teológica relevante y, por consiguiente, obligue a ir más allá de la forma externa y a prestar atención al centro de gravedad teológico del contenido, explica la predilección de los Padres y de los comentaristas medievales por el Cantar de los Cantares (por poner un ejemplo). En este libro veían celebrado desde el punto de vista del amor el misterio íntimo, que todo lo conforma, de Dios y del mundo, de Cristo y la Iglesia. La preferencia por un determinado libro, que podría parecer injustificada desde el punto de vista material, puede justificarse por la aproximación que permite al centro de la forma global. Las alegorías sobre el tabernáculo de la alianza, el arca de Noé, las vestiduras del sumo sacerdote y, sobre todo, el éxodo de Egipto y las luchas por la tierra prometida referidos al Nuevo Testamento pueden ofrecer una imagen singularmente plástica de la verdad fundamental. Los antiguos estudiosos de la Escritura poseían justamente el arte de ver la forma global en cada una de las formas parciales y de evocarla a partir de ellas. Esto presupone ciertamente que el concepto de totalidad sea de naturaleza espiritual y no filológico-literaria, que el paso decisivo de la letra al espíritu, de la forma terrestre a la forma de la resurrección se realice en la obediencia de la fe, y que, renunciando a todas las fórmulas abreviadas y abstractas sobre la «esencia» de la Escritura o sobre la «naturaleza» de los Sinópticos, del pensamiento joánico o paulino (pues en el ámbito de la Escritura no se dan tales abstracciones), se tenga bien presente el *universale concretum* que es el Cristo universalizado en el Espíritu Santo del que da testimonio la Escritura. Si se tiene a la vista esta forma divina viviviente que se expresa de un modo soberano, no hay ningún peligro de estancarse «estéticamente» en una visión de imágenes inertes (y de las cuales ha-

bría que salir mediante un actualismo ético que destruye las imágenes). La actualidad está ya suficientemente prevista en esta forma-espíritu.

Es verdad que la contemplación medieval de la Escritura, y en parte la patrística, parece estar amenazada por el peligro que supone el poderoso influjo (in crescendo durante toda la Edad Media) del Areopagita y de su acentuación de la teología negativa. En un primer momento, ésta parece constituir una amenaza directa para lo que aquí llamamos la forma pneumática, es decir, la transposición de la *oikonomía* de Dios en el mundo al *modus* de la resurrección y del Espíritu Santo, porque también esta última forma ha de ser superada si el espíritu contemplante ha de llegar a Dios mismo, que está enteramente por encima del modo y de la forma. Sin embargo, se falsearía el pensamiento de Dionisio, quizá el más grande esteta de la historia de la teología, como mostraremos detenidamente a su debido tiempo[7], si no se colocase en su centro el equilibrio que esbozó en su *corpus* global entre teología mística y teología simbólica: sólo en lo que tiene forma resplandece lo sin-forma, sólo en la palabra brilla lo que está más allá de la palabra, sólo en la *taxis* del orden jerárquico del mundo y de la Iglesia centellea el misterio que, creando todos los órdenes, los trasciende. Por eso la teología mística de Dionisio es cristiana y eclesial. En constraste con la de Evagrio Póntico no roza los confines del budismo, donde finitud y forma corren el riesgo de ser tan sólo conceptos negativos, conceptos a eliminar, sino que muestra el misterio del abismo divino como un misterio del eros fecundo, que en su libérrima bondad da origen a todos los órdenes de la creación y de la redención, para hacerlos llegar a la bienaventuranza a través de un éxtasis y de un eros que los lleva más allá de sí mismos.

Por mucho que el *pathos* neoplatónico resuene en este sentimiento del mundo, la forma cristiana fundamental no queda en modo alguno destruida. Que en semejante inserción la historia real de la salvación sufra una estilización peligrosa para algunos de sus momentos esenciales, es algo que no puede negarse; será necesario, pues, tratar de esta cuestión del estilo, que es una cuestión de gusto teológico y no sólo literario. Los gustos están en consonancia con los presupuestos de que parte cada individuo, y, por lo tanto, pueden ser diferentes. Desde un areopagitismo ortodoxo puede desarrollarse insensiblemente otro heterodoxo. Los lugares a donde la mística alemana y le teología de la *Renaissance* trasponen definitivamente los límites de la Escritura pueden ser motrados con claridad. El carácter espiritual de la imagen de la Escritura y la

7 En el vol II de esta obra.

infinita riqueza y abundancia de matices a él conexas llevan consigo el que los límites permisibles dentro de la interpretación puedan variar para distintos individuos y para diferentes épocas históricas. Este es uno de los puntos (hay otros totalmente diversos), donde se muestra con evidencia que la validez canónica de la Escritura no excluye, sino que incluye, una autoridad doctrinal dentro de la Iglesia.

La imagen canónica de la revelación está «acabada», ya que es intrínsecamente imposible un acrecentamiento de la autodonación de Dios al mundo que vaya más allá de Jesucristo. Por este mismo motivo de insuperabilidad divina, la imagen de su contenido permanece abierta en todas las épocas de la historia a una comprensión y a una penetración cada vez más profundas. Sin embargo, no se puede decir que los primeros cristianos sólo la han comprendido de un modo fragmentario y que las generaciones sucesivas han alcanzado un conocimiento más completo y una visión panorámica mejorada paulatinamente. Más bien ocurre que la imagen en su totalidad es claramente perceptible a los ojos iluminados por la luz de la fe: «En cuanto a vosotros, tenéis la unción del Espíritu y conocéis todas las cosas» (1 Jn 2,20). Por otra parte, la plenitud desbordante no constituye una amenaza para esta simplicidad, sino que es una descripción de la misma. Por eso, en lo que respecta a la imagen, ha de decirse que no es de esperar un desplazamiento decisivo del centro de gravedad ni una modificación de sus proporciones, aun en el caso de que a lo largo de la historia de la Iglesia y de la humanidad experimente algo así como un desarrollo dentro del carácter imprevisible de los *καιροί*.

La imagen, o, para ser más exactos, la comprensión cristiana de la imagen a lo largo de la evolución del dogma y de la espiritualidad, considerada desde fuera, da la impresión de crecer a saltos y de un modo incontrolado; pero contemplada en su esencia y desde una perspectiva interior, se desarrolla de un modo absolutamente orgánico. Un detalle puede ser iluminado con más nitidez en el contexto de la imagen, generalmente por obra del Espíritu Santo, que otorga el carisma adecuado para ello, o bien por mediación de la teología, que, reflexionando sobre determinados conceptos y relaciones, llega a ver las cosas con más claridad, o también a través de una situación político-eclesial que hace necesaria una aclaración del magisterio. Esta iluminación del detalle afecta siempre a la totalidad y repercute en ella y, si en el momento no se nota la modificación, con el tiempo llegará indudablemente a manifestarse, de tal manera que una de las tareas más importantes de la teología puede ser la de mostrar las consecuencias de esta clarificación del detalle (por ejemplo, en la proclamación de un determinado dogma).

Aquí aparecen con claridad los peligros de la vitalidad eclesial. Las fronteras entre idea e ideología son en el ámbito de la historia esencialmente fluidas. Lo que se consideró como interpretación auténtica puede mostrarse posteriormente como una ofuscación, lo que parece una traducción de la verdad bíblica adecuada para una cierta época puede encerrar elementos ocultos que suponen una fuga ante la radicalidad inexorable de esta verdad. Para salir al encuentro de estas desviaciones siempre posibles brilla imperturbablemente sobre toda la Iglesia (pueblo creyente y magisterio) la imagen de la Escritura, que en cada época permite compulsar con la forma primitiva todo lo que se ha desarrollado con posterioridad. No es una imagen rígida, ya que reúne en sí una doble vitalidad, humana y divina. Relata una historia y lo hace de un modo histórico, siendo posible seguir los sucesivos estadios de la apropiación, la reflexión, la teología naciente. Es también un instrumento del Espíritu Santo que continúa su obra generadora y a través de esta forma humana y dinámica imprime pneumáticamente la forma de Cristo en la humanidad.

En cuanto documento histórico de un devenir sumamente movido, la Escritura, como hoy podemos ver con más exactitud, está autorizada y capacitada para engendrar y guiar un nuevo devenir igualmente dinámico a partir de su forma iluminante. La Escritura de la Antigua y de la Nueva Alianza contiene diferentes teologías estratificadas y superpuestas que, ciertamente, son parte integrante de la forma canónica y, sin embargo, dan testimonio de la legitimidad de unas tentativas humanas de crear la forma, que son irreductibles a un concepto abstracto común. En la Biblia no sólo hay lugar para las más variadas formas de pensar y expresarse. También encontramos formas que se disolvieron a lo largo de la historia, de tal manera que las formas más antiguas no aparecen como simplemente superadas y abolidas por las más recientes. De este modo, una figura tan rica en perspectivas (irreductible desde un punto de vista abstracto e ilustrado a un par de «ideas fundamentales») puede y debe convertirse plenamente en imagen directriz de una nueva plenitud (más inabarcable todavía desde el punto de vista histórico y temporal) del pensamiento eclesial. Esto sólo es posible porque la plenitud bíblica cristaliza concéntricamente alrededor de un centro divino-humano, centro que indudablemente se expresa en ella y en ella irradia por doquier, pero esencialmente descansa en sí mismo, en su realidad soberana, más allá de la Escritura. Este centro que trasciende la Escritura posee, en cuanto imagen y poder, la fuerza para organizar la historia del pensamiento a lo largo de los milenios y para operar en ella una «evolución homogénea» (Marín-Solá).

El kerygma eclesial ha de orientarse, en todas las formas de enseñanza (proclamación magisterial, homilía, predicación, catequésis), de acuerdo con esta imagen dinámica. No puede hacer otra cosa que intentar ponerla de manifiesto. No necesita producir ninguna forma teológica propia, aunque, como es obvio, a nivel práctico, organizativo y psicológico se planteen múltiples problemas de forma. Pero todos ellos han de estar en función de la forma originaria que ha de ser puesta de relieve. Esto se percibe con la máxima claridad en cada una de las definificiones del magisterio, que, efectuadas por consideraciones práctico-pastorales, iluminan con más nitidez un aspecto parcial de la doctrina cristiana, lo formulan con más claridad y lo ponen a cubierto de errores o de formulaciones equivocadas. Por consiguiente, por muy perfilada que sea la forma lingüística de una definición de la Iglesia, de un canon conciliar, etc., esta forma tan esmerada no puede ser admirada y apreciada por sí misma, pues está al servicio de la forma de Cristo, a la que quiere proteger y salvaguardar. Por motivos de praxis pastoral, ha de ser lo más clara posible y ha de tener en cuenta la situación histórico-eclesial y teológica que le sirve de marco. Pero esta claridad no entra en competencia con la forma y la formulación de la Escritura, no viene a sustituir nada, ni tiene la pretensión de expresar mejor y de un modo más completo y moderno lo que la Biblia ha dicho de una manera torpe, fragmentaria, acientífica y popular, esencialmente condicionada por el tiempo, y, por lo tanto, necesitada de reforma. Las declaraciones del magisterio se sitúan en otro plano. Son interpretaciones, no fundamentaciones de la revelación. No aspiran a establecer ningún sistema expresivo para reemplazar en cualquier momento a la Escritura, ya sea totalmente o sólo en parte. Esto aparece también con claridad si observamos que estas definiciones reunidas en un manual no dan por resultado ninguna «forma» estética y en su yuxtaposición resultan todavía más fragmentarias que consideradas en sí mismas. Tampoco pretenden ser una forma autónoma. Lo único que hacen todas ellas es remitir a algo diferente de ellas mismas, a algo que las trasciende esencialmente y se sitúa en el plano de la revelación divina. Sólo allí está lo que posee fuerza de convicción. Toda declaración de la Iglesia extrae su fuerza de convicción de un ministerio cuya responsabilidad no está en la Iglesia, sino en Cristo, es decir, el ministerio de llevar su palabra, su obra, su realidad, a todos los pueblos y en todas las épocas.

Tampoco puede atribuirse a la teología la forma propia o autónoma que falta a las declaraciones del magisterio, si bien la incumbe la tarea de ordenar en un sistema coherente y plausible tanto las enseñanzas

de la Escritura como las declaraciones del magisterio. Su misión es, por una parte, interpretar la Escritura de acuerdo con el espíritu de la Iglesia actual y, por otra, demostrar la legitimidad de la declaración magisterial a partir de la Escritura y de la tradición. Esta tarea parece dar a la teología la facultad de reunir ambas instancias, con sus proposiciones puramente positivas y, si es necesario, de reconciliarlas en la síntesis superior de la *ratio theologica*, la facultad, por consiguiente, de acuñar la forma definitiva y conclusiva. Naturalmente, ésto no puede ser así. La función de la teología no puede reducirse a servir a la predicación eclesial, aunque este ministerio le es propio y en modo alguno constituye un deshonor para ella; pero ha de ser también un homenaje meditativo al Señor de la Iglesia, justamente en la medida en que no se deja reducir a una función meramente práctica y que opera transitivamente. Una parte de la teología, la que exige escucha y meditación de la palabra de Dios, entra en la «única acción necesaria» de María de Betanía, que da cuenta de lo escuchado y comprendido. La mayor claridad posible de conceptos, unida a la intuición más profunda posible es, más allá de todos los propósitos y necesidades kerygmáticos, un acto de adoración (que se justifica por sí mismo) a Cristo, realizado en nombre de su esposa, la Iglesia.

Esto exige la mayor apertura posible de la teología a tres vertientes: existencialmente, a la realización vital de lo escuchado y entendido (en este sentido, sólo el santo, que actúa de acuerdo con lo que piensa y comprende, es teólogo cristiano en el pleno sentido del vocablo); eclesiológicamente, a la realización global del pensar eclesial, aun cuando esta despersonalización impone al investigador una renuncia ascética a las propias opiniones y preferencias; meditativamente, al acto global de oración y de contemplación que lleva a cabo la propia Iglesia, ya que la teología técnico-conceptual sólo puede florecer en el caldo de cultivo de la propia contemplación, y los tránsitos entre ambas formas (piénsese en Agustín, en los victorinos y en el siglo XII en general) son y han de ser fluidos. Por eso el teólogo ha de esforzarse por dar una «bella forma» a su teología, pero no para descansar en esta forma e inducir a otros a hacerlo, sino para servir a la Iglesia y rendir homenaje a su Señor. De este modo, toda forma teológica, a través de la mediación de la imagen canónica de la Escritura, se reduce en último extremo a la forma del Señor mismo.

2
LA MEDIACION DE LA IGLESIA

1. *Forma y transparencia*

En las páginas que siguen trataremos de la Iglesia tan sólo en la medida en que puede y pretende ser mediadora de la forma de la revelación de Dios en Cristo. Con ello hemos planteado probablemente la cuestión decisiva y, desde el punto de vista teológico, quizás no haya ninguna otra pregunta que hacer con respecto a la Iglesia. La Iglesia puede ofrecerse como objeto de conocimiento al historiador, al sociólogo religioso o profano, desde diversos puntos de vista; pero, considerada desde el evangelio, ésta es la única forma que le es propia, una forma relativa que remite a la forma capital de la revelación. Esto no es obvio sin más, porque, si se considera como obra de Cristo (tal como es y se entiende a sí misma), la analogía con el obrar humano nos está ya diciendo que con decir lo que conocemos sobre la vida y el propósito del autor no está dicho todo sobre su obra, ni siquiera lo fundamental. Cuando es realmente lograda, la obra posee una forma objetiva propia, un sentido autónomo y separable del autor de la misma. Esto no sólo es válido para las obras técnicas, en las que el autor permanece la mayoría de las veces en el anonimato, ya que él ha insertado desde el principio su espíritu personal en un gran contexto objetivo de esfuerzos y de trabajos, sino también para las obras personales, como un poema, una sinfonía, cuya armonía interna es totalmente diferente del «afinamiento» subjetivo, del saber y de la habilidad del autor, cuya fuerza adivinatoria ha consistido quizá en haber sido capaz de captar grandes relaciones objetivas existentes en el mundo, ocultas para los espíritus de menor envergadura,

y de expresarlas mediante una forma simbólica adecuada. ¿No debería también la Iglesia poseer una forma propia semejante, que, ejecutada y quizá también proyectada por Cristo, ha de desarrollarse en la historia universal más allá de su forma, como el «grano de mostaza», que se convierte en árbol (Mt 13,31-32), o como el creyente, que «realizará obras mayores» que el mismo Jesús (Jn 14,12)?.

Ahora bien, no es éste el caso de la relación entre Cristo y la Iglesia, porque la Iglesia no es fruto de la unión de una genialidad subjetiva con el espíritu objetivo del mundo, sino únicamente del ser mismo de Cristo. A ésto alude el símbolo joánico del «agua y la sangre» que brotan del costado de Cristo, interpretado por la antigua teología con referencia al bautismo y a la eucaristía en cuanto principios vitales de la Iglesia. A ésto apunta también la imagen de Eva formada de la costilla de Adán, que Pablo aduce en varios pasajes (1 Co 11,8; Ef 5,25-33) y que sólo es aplicable en cuanto la «costilla» representa la sustancia corpórea y viva de Adán, pero no su «espíritu» ni su persona, en tanto que la Iglesia, brota de la realidad personal e íntima de Cristo, como «cuerpo» y «esposa» al mismo tiempo. La imagen de la primera pareja humana es adecuada en cuanto que en ambos casos se trata de una generación de nueva vida, pero no en cuanto que esta generación ocurre por unión de iguales. En el caso de Adán, el creador propiamente dicho es Dios y la personalidad de Eva no procede de Adán, sino de Dios. En cambio en el caso de Cristo, que es Dios y hombre, la «personalidad» de la nueva Eva, la Iglesia, brota de él mismo en la medida en que Cristo es uno con el Padre en el Espíritu Santo. De aquí se sigue que la Iglesia no puede atribuirse ninguna forma propia, aunque se distinga de Cristo de un modo análogo a como la mujer se diferencia del hombre. El hombre y la mujer se contraponen como dos personas acabadas en sí mismas y como dos naturalezas complementarias y en este aspecto no puede aplicarse la imagen a la relación entre Cristo y la Iglesia, porque la Iglesia tiene una «personalidad» y una «naturaleza» recibida de Cristo, cuya «plenitud» es en la medida en que Cristo derrama su propia plenitud sobre ella y *en cuanto* son uno (Ef 1, 23).

Esto no sólo es válido para el principio vital invisible, el Espíritu Santo de Cristo, que llena la Iglesia y a sus miembros (Rm 8,9; 1 Co 6,19). Lo es también para los ministerios y para las prestaciones visibles que configuran a la Iglesia en el servicio del amor que ha de ser edificado interiormente (Ef 4, 10-16). Por eso, la edificación de ete cuerpo con ayuda de los diferentes ministerios se describe coherentemente como un proceso dinámico que concluirá cuando la forma de Cristo, acabada arquetípi-

camente en él como cabeza, quede perfectamente plasmada en el cuerpo. «No se dice que *nosotros*, los miembros del cuerpo de Cristo, *llegaremos a ser*, el "hombre perfecto", ni como individuos, ni considerados en conjunto; se dice que nosotros, en el movimiento hacia la unidad en el amor y en el conocimiento *llegamos* a Cristo, la cabeza»[1]. En otras palabras, la forma ya existente del «hombre perfecto» se va imprimiendo también de un modo perfecto en la forma en devenir de la Iglesia.

Por lo mismo, tampoco puede decirse que los momentos institucionales de la Iglesia forman, por así decirlo, un esqueleto visible intemporal, cuyas células vivas vienen y van, una osamenta que, sustraída al tiempo y al destino, constituiría el principio de la forma y la visibilidad de la Iglesia ante el mundo. Semejante concepto de la Iglesia, supuesto que exista, en modo alguno sería transparente a Cristo, más áun, sería lo último que podría esperarse del que abolió el viejo ritualismo y formalismo (cf. las cartas a los Hebreos y a los Romanos). La dimensión institucional de la Iglesia no es absoluta y, por lo tanto, no es comprensible por sí misma. Es relativa al amor, y, a su vez, el amor de la Iglesia tampoco es absoluto, como si fuese ya perfecto, sino que está en camino hacia una forma escatológica. «No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si logro apresarla, por cuanto yo mismo fui apresado en Cristo Jesús» (Flp 3,12).

Esta autocomprensión de la Iglesia exige de ella que se entienda a sí misma de un modo más profundo todavía, es decir, como un *medium*, como un sistema de relaciones, que sólo puede ser comprendido en su forma cuando logra reunir de un modo plausible las grandezas que han de ser mediadas y ensambladas a través del *medium*. Que la Iglesia, para poder hacer ésto, haya de reunir, por así decirlo, cualidades contrapuestas, no tiene por qué sorprendernos, pues ya su Señor y cabeza, Cristo mismo, las reunió, no de un modo casual, sino como algo perteneciente a su propio ser: la transparencia perfecta al Dios que se revela en él y la transparencia asimismo integral al hombre como tal, a Adán en cuanto «plasma de Dios» (Ireneo), sin detrimento de su peculiaridad absoluta, que refleja y reúne en sí tanto la unicidad absoluta de Dios como la validez universal del «Hijo del hombre». La Iglesia no es Cristo, pero no puede reclamar para sí misma y para el mundo otra figura que la de Cristo, que se imprime en ella y la estructura como el alma al cuerpo, de tal manera que el momento estructural, que se manifiesta en ella bajo la forma de lo institucional, está al servicio de la más alta semejanza po-

[1] H. Schlier, *Epheserbrief*, p 201.

sible con el arquetipo. Lo institucional media entre la impotencia del individuo para imitar la unidad irrepetible de Cristo y para imprimirla por sí mismo en el propio ser, y la omnipotencia de Cristo, que es al mismo tiempo Dios y hombre, sufriente y glorificado, palabra y sacramento. Y media asimismo de un modo sólo comprensible a partir de Dios entre la distancia del siervo de Cristo, que con su ministerio no hace sino realizar un servicio sin poder indentificarse en modo alguno con el poder que le ha sido otorgado (2 Co 4,5; 5,20), y el amor personal del miembro de la comunidad, que se puede revelar del modo más puro y eficaz justamente a partir de los ministerios, funciones y carismas eclesiales. Por consiguiente, si lo más opaco de la Iglesia deviene creíble en su transparencia a Cristo, ningún impedimento puede oponerse ya a su carácter mediador.

La Iglesia ha de mediar entre Dios y el mundo, al igual que Cristo, de cuya forma es portadora. Aparecerá, pues, tanto más creíble cuanto más transparente a Dios, al igual que Cristo, que en su totalidad es transparencia absoluta del Padre y transparencia del mundo para Dios, porque la encarnación de Cristo llega hasta el realismo último, de suerte que nadie puede representar ya al hombre ante Dios como él, ni mostrar su esencia con tanta claridad. Con ello queda dicho que en la Iglesia, análogamente a lo que ocurre en Cristo mismo, toda positividad histórica puede y debe perder ante el mundo su carácter contingente, de la misma manera que una obra de arte se justifica en su irrepetibilidad contingente a través de su necesidad estética, haciendo creíble esta positividad en cuanto expresión plausible del Dios que se revela en Cristo y del hombre que se revela a sí mismo respondiendo a Dios a través de la Iglesia y de Cristo.

Con este programa, que pretende reconducir la positividad histórica a una necesidad teológica, podríamos acercarnos peligrosamente al programa de la Ilustración. ¿Qué pretendía la teología de la Ilustración sino borrar de la Escritura y de la dogmática todo lo que era puramente positivo, o bien desdibujarlo hasta tal extremo que su forma desapareciese por ser «pura verdad histórica contingente»? ¿Y qué intentaba Wessenberg sino simplificar el culto y el catecismo hasta el punto de conseguir una expresión universalmente comprensible de la relación religiosa entre Dios y el hombre? La diferencia entre la Ilustración y el proyecto que llevamos entre manos puede clarificarse siguiendo el hilo del concepto de estética teológica. La Ilustración excluye las positividades desde una perspectiva racionalista y piensa en conceptos lógicos universales. En consecuencia, la revelación sobrenatural en su totalidad entra bajo un con-

cepto de revelación universal («natural»), llegando inevitablemente a la disolución, consciente o no, de la cristología. Ahora bien, si queremos percibir la verdadera forma que Dios ha puesto ante nosotros, nada debe excluirse de ella por un procedimiento lógico y la totalidad ha de entenderse en su sentido profundo a través de la visión estético-teológica. Cristo, tal como es, nacido del Espíritu Santo y de María, y tal como ha sido preparado por los hombres, es *Ecce Homo* y, por ello mismo, *Ecce Deus*.

El análisis de la forma de Cristo y, dependientemente, de la forma de la Iglesia, vuelta a la vez hacia Dios y hacia el hombre, no puede, por tanto, ser una disolución racionalista, que destruiría la forma y la haría superflua tan pronto llegásemos a la conceptualización de lo que ella expresa en imágenes. Al contrario, el «concepto» de Dios y del hombre sólo deviene verdaderamente concreto para nosotros a través de esa forma-imagen. En esta *conversio ad phantasma*, que es Cristo y con él la Iglesia, centellea la idea y, a la luz de un análisis adecuado, adquiere la forma de su doble fuerza y función sintética: la subjetiva, pues en la forma es siempre legible lo que realmente son Dios y el hombre, y la objetiva, en la medida en que conduce esta lectura a una unidad estricta. En la forma que se muestra el verdadero Dios, se hace patente la imagen del verdadero hombre, y viceversa. A primera vista, ésto parece una paradoja absoluta y una afirmación que sólo puede hallar su lugar dentro de una dialéctica destructora de toda visión. Porque ¿cómo una misma acción puede ser expresión adecuada de dos polos contrarios, uno absoluto y otro relativo? Pero la imagen de la revelación de Cristo (y, subsiguientemente, la de la Iglesia) no sólo hace visibles a ambos polos en su unidad, sino que pone además de manifiesto la posibilidad de esta visibilidad. Esto significa que es posible *ver*, primariamente en Cristo, secundariamente en la Iglesia, cómo en una misma actitud y acción se hacen visibles unitariamente ambos polos. Que este hombre, Jesús, cuya existencia tiene como finalidad ayudar al hombre a encontrar a Dios, exprese con su existencia el amor de Dios a nosotros, en el que se nos abre el ser y el corazón de Dios, expresando al mismo tiempo la voluntad salvífica de Dios para con el obrar y el ser del hombre, es absolutamente visible y plausible, como también lo es que el ser de Dios que así se nos revela sea una sola cosa con su voluntad salvífica para con nosotros, es decir, con la imagen que tiene de nosotros y quiere realizar en nosotros. Si ésto es así en Cristo, puede ser también plausible respecto a la Iglesia y en ella, en la medida en que sea lo que debe ser: impronta de la forma de Cristo en el *medium* de los que le siguen y son considerados por él como suyos.

Si la forma que Cristo presenta es visible a través del análisis y la síntesis (*intellectu dividente et componente*), lo será también cuando sea impresa en otros hombres por Cristo y por su Espíritu en virtud del poder de la revelación divina, suponiendo que este poder no tropiece con otro, opuesto, diabólico y presente en el hombre pecador, que actúa contra la fuerza de Dios y quiere dejar su propia impronta en el alma o impedir la divina. Cuando este poder hostil queda eliminado por completo, se da el caso de María, virgen y madre, en la que se conjugan dos aspectos: María es cabalmente cristiforme y cristófora, ser y vida identificados en la santidad cristiana. María es el arquetipo de la Iglesia, que conformada a Cristo, lleva a Cristo. En la medida en que la Iglesia es mariana, forma pura, es legible y comprensible sin más. En la medida en que el creyente es mariano, cristiforme y cristóforo, su cristianía, por así decirlo, es igualmente legible y comprensible. En el modelo mariano puede hacerse patente tanto la transferibilidad de la forma de Cristo como el modo de la transferencia. No vamos a entrar en la exposición detallada de este punto, pues exigiría el desarrollo de toda la mariología. De todos modos, a partir de lo dicho es posible calibrar una vez más la importancia de la mariología dentro de una estética teológica, que la exime de las objeciones protestantes, porque ni la forma de María reemplaza a la de Cristo (al contrario, la pone de manifiesto como la imagen al arquetipo, en su forma propia y en su fuerza configuradora divina), ni se aparta de la de los demás cristianos y de la de los otros hombres, siendo precisamente el modelo de nuestra «conformidad con Cristo» (Rm 8, 29; Flp 3, 10.21). Por eso, cuando se trata de examinar las condiciones de esta configuración, su imagen interior está y ha de estar ante los ojos de los cristianos.

Estas condiciones que, naturalmente, son de la «santidad» cristiana, nos conducen al misterio de la «cooperación» posible y necesaria entre Dios y la criatura, entre Cristo y los suyos. Ningún hombre puede imprimir en sí la imagen de Cristo por sus propias fuerzas, pero en ninguno puede imprirse tampoco al margen de su voluntad y cooperación. Ahora bien, esta voluntad y cooperación no consisten en el trabajo de dos yuxtapuestos, a la manera, por ejemplo, en que un maestro proyecta un cuadro y da las pinceladas fundamentales, encargando a los discípulos lo secundario, para, una vez terminada la labor de éstos, examinarla y rematarla, si es preciso. La labor de Dios y la del hombre jamás se sitúan en el mismo plano. El *Ecce ancilla Domini* de María remite a la distancia entre el Señor y la sierva, como se ve en que el Señor manda en todo y la sierva obedece en todo. La obediencia creatural y cristiana

caracteriza toda la existencia: llega hasta la muerte, más aún, hasta la muerte en la cruz, y renuncia a todas las ideas y objeciones propias, para aceptar íntegramente todo el plan de trabajo del Señor y poner sus fuerzas corporales y espirituales a disposición de este plan. Es, pues, todo lo contrario de una pasividad que renuncia a colaborar y deja que «Dios haga lo que quiera». La sierva está en una actitud de atención constante al menor gesto de su señora (Sal 122,2). Con todas las fuerzas de que dispone, está pronta a hacer lo que se le ordena, incluso, si tal fuese la voluntad del Señor, a ser postergada, olvidada, abandonada. Su actitud es un «aguardar al Señor», que de acuerdo con las últimas parábolas de Cristo es la actitud cristiana auténtica. El «aguardar despierto», la «disponibilidad activa» es la arcilla húmeda en la cual y sólo en la cual puede imprimirse la forma de Cristo. Esta actitud que no interpone ningún plan, ningún proyecto, ninguna idea propia y bien intencionada que puedan constituir un obstáculo, es el supuesto indispensable para que la *materia* humana (donde se incluyen todas las fuerzas activas del espíritu, de la voluntad y de la fantasía) pueda recibir verdaderamente la impronta de la forma.

La vida de María ha de ser el prototipo de lo que el *ars Dei* puede formar a partir de una materia humana que no le oponga resistencia. Es vida femenina que en todo caso espera, más que la masculina, ser configurada por el hombre, por el esposo, por Cristo y por Dios. Es vida virginal, que no quiere conocer más ley configuradora que Dios mismo y el fruto que Dios le da para llevarlo, alumbrarlo, nutrirlo y criarlo. Es a la vez vida maternal y esponsal, cuya capacidad de entrega abarca desde lo físico hasta la cima de lo espiritual. Es vida definitivamente puesta-a-disposición. En ella esculpe Cristo la forma que necesita, sirviéndose de ella sin miramientos, utilizándola y derrochándola hasta extremos incomprensibles, y luego haciéndola objeto de su más alta consideración, glorificándola. Las situaciones de esta vida son inimitables, inolvidables, y, a la vez que irrepetibles, universalmente válidas y significativas. Los tres ciclos de misterios del Rosario las hacen presentes en la *anámnesis* de la Iglesia y de los cristianos, en la más estrecha conexión formal con la vida de Cristo. Y, en realidad, la vida de María no posee ninguna forma propia y autónoma, sino que acompaña estrechísimamente a la forma de Cristo, discurre a la sombra y a la luz de su forma única, que no la ofusca, sino que, al ser utilizada por Cristo, al llevar la cruz junto a él, viene bañada en la luz que irradia de él.

Por eso, esta vida, leída separadamente de su misterio, a la manera de un «Jesús puramente histórico», es ininteligible. Participa de la

ocultación y de la inapariencia de Jesús, más aún, en cuanto compañía femenina «velada por respeto a los ángeles» (1 Co 11,10) es menos aparente que la suya, privada de acciones milagrosas visibles, de fenómenos místicos, del reconocimiento y del rechazo por parte de los hombres. Más aún que la vida de Cristo, la de María se sitúa en el claroscuro de la gracia y de la fe. La glorificación de esta vida es póstuma. En cuanto forma global, incluida la glorificación póstuma en el nuevo eón y en la anticipación profética del enaltecimiento «de la humilde sierva por parte de todas las generaciones» (Lc 1,48), sólo es comprensible en el claroscuro de la fe. Después de María, todas las creaciones de Cristo en la Iglesia de los santos están bajo la misma ley del claroscuro. Algunas formas proyectan en la esfera terrenal una imagen muy nítida, sobre todo las destinadas a orientar a grandes sectores de la Iglesia o a servir de guía a épocas, esferas o comunidades enteras. Adquieren una especie de ejemplaridad secundaria, que no les priva totalmente de la nota de ocultación, de oscuridad. Otras, en cambio, se hallan esencialmente vertidas hacia la oscuridad y sólo algunos rayos emitidos de un modo casi fortuito dejan entrever, vislumbrar, conjeturar, cuán rica y profunda es la vida que se sustrae a nuestra mirada. Ciertos carismas, plegarias escuchadas u otros signos, nos muestran que en ellas opera y vive un gran poder, que se hurta a nuestras miradas y sólo se manifiesta en la medida en que ésto ayuda a asir con confianza la mano que se ofrece en la oscuridad.

La imagen de María es incontrovertible y tiene el valor de un tesoro de intangible belleza aun para los no creyentes que no la entienden como imagen de la fe, sino como símbolo excelso interpretándola de acuerdo con esquemas universalmente humanos. Irradia la evidencia de la impronta que ha recibido de la forma de la revelación. Lo mismo ocurriría fundamentalmente con la Iglesia si fuese la «esposa sin mácula ni arruga», tal como ha sido concebida por Cristo. Esta imagen de la Iglesia y no otra es la esbozada en el Evangelio, y nada tiene que ver con las formas de compromiso que adquiere cuando cae en manos de los pecadores y es configurada y regentada por ellos. Estas formas híbridas, en las que el pecador entromete «sus» propias fuerzas y oscurece la forma de la Iglesia de Cristo hasta hacerla irreconocible, jamás pueden justificarse aduciendo una supuesta mentalidad realista del Fundador. Ciertamente en la Iglesia existen sacramentos para los pecadores, pero los sacramentos mismos son lo que hay de más sagrado, son luz suprema y su recto uso nada tiene que ver con el pecado. Por eso, Pablo no puede sino deplorar los estragos producidos en la Iglesia por los pecadores, aunque por su gran número parezcan inclinar la balanza a su favor y hallarse en pose-

sión de la verdad (Flp 2,21; 3,18). En esta difícil situación, Pablo pone como *typos* su propia forma de Cristo y hace referencia a los que siguen su ejemplo (Flp 3,17; 1 Co 4,16), de la misma manera que él sigue el de Cristo (1 Co 11,1).

Mientras que Pablo deplora el comportamiento de los malos ministros del evangelio, Pedro lamenta su propia conducta. Ambos deploran la misma cosa; los fallos de la Iglesia institucional. Lloran la manifiesta ausencia de identidad entre hombre y ministerio en contradicción con la intención que Cristo tuvo de imprimir en la Iglesia su propia identidad. Cuando Cristo confiere a Pedro la autoridad, le exige que lo siga hasta la cruz, a fin de que en la Iglesia institucional la misión sea una sola cosa con la entrega de la propia vida. Esta identidad no habría sido un mérito moral de Pedro, sino una gracia incomprensible del Señor; pero el «sígueme» (Jn 21,19) sólo resuena después de que Pedro le ha negado tres veces (no se cuentan aquí las demás en que se resistió a aceptar la cruz y el Señor le llama «Satanás»), y la transmisión de la autoridad a Pedro se efectúa en la *anámnesis* de la culpa petrina (Jn 21,17). Esta culpa la tiene presente el Señor, aunque no la menciona explícitamente, y funda la forma de Pedro en la congruencia entre humillación e institución de la autoridad, específica del ministerio cristiano. Esta congruencia es el modo en que se llevará a cabo en adelante la identificación del Señor en Pedro. Pedro será una reproducción del modelo, pero en quebranto, como lo expresa sublimemente la imagen de Pedro crucificado cabeza abajo. La cruz invertida es el simbolo definitivo de la situación jerárquica. A través de esta dialéctica, la autoridad institucional en la Iglesia cae bajo el velo mariano (1 Co 11,5.10), «signo del señorío del varón», es decir, de Cristo, como se hace especialmente patente en la conclusión del evangelio de S. Juan: «Si yo quiero que éste permanezca hasta que yo venga, ¿a tí qué?» (Jn 21,22.23). Sólo en esta continua humillación de la autoridad eclesial bajo la Cabeza que gobierna la Iglesia, en este constante rebajamiento del siervo Pedro por parte del *Kyrios*, que tiene lugar a lo largo de todo el evangelio, es cristianamente soportable la imagen de una diaconía jerárquica en la Iglesia. Y sólo resulta soportable en la medida en que el lugar aparentemente primero se manifiesta de un modo palmario y evidente como el último (Lc 14,7; 22,26 s; 1 Co 4,9).

La reinserción explícita posterior de la dimensión institucional de la Iglesia en el poder-seguir a Cristo y, por lo tanto, en la posibilidad de imitarle, no hay que entenderla, de acuerdo con lo dicho anteriormente, como si la institución en cuanto tal estuviese en contradicción

con el ser de Cristo y necesitase, por así decirlo, de una absolución especial. La institución forma parte de la existencia del hombre en el mundo en su dimensión social. No ha sido afectada por la culpa original ni más ni menos que el resto de la naturaleza humana. También la ley de Moisés es institución y Jesús la lleva a su plenitud. Lo que, según el Evangelio, necesita de una absolución especial es el abuso de la institución, su actitud acomodaticia ante los poderes mundanos dictada por el miedo a la cruz (Jn 18,10-11), la arrogancia derivada de un exceso de confianza en la gracia del ministerio (Lc 22,33), la angustia y la huida ante el sufrimiento enmascaradas de amor al Señor (Mt 16, 22-23), el no querer descender de las alturas de la transfiguración (Mc 9,5: «Maestro, bueno es estarnos aquí»), el esperar ansiosamente ser recompensado por los propios méritos (Mt 19,27). Por estas cosas y otras similares, Jesús ha tenido que orar expresamente contra la exigencia de Satanás («¡Simón, Simón!») de cribarlos como trigo (Lc 22, 31-32). Jesús ora por el fortalecimiento de la fe de Pedro, por la reinserción de Pedro en su propio seguimiento, que para el apóstol significa postergación al último lugar, imitar a Jesús hasta la cruz y hasta la muerte.

Hasta qué punto la autoridad eclesial es esencialmente y hasta en lo más íntimo humillación nos lo muestra claramente el caso de Pablo, que ha vaciado hasta el fondo el cáliz del ministerio: hasta la humillación de ser el menor de los apóstoles, de ser como un aborto (1 Co 15,8), nunca tomado plenamente en serio ni reconocido por los *λίαν ἀπόστολοι* (2 Co 11,5), «temido» y «despedido por ellos» (Hch 9,26.30), perseguido durante toda su vida por los «falsos hermanos» «que están al acecho» (Ga 2,4), gravemente perjudicado por ellos en su obra, criticado por muchas comunidades y jamás aceptado plenamente (2 Co 11), para ser, finalmente, obligado por Santiago a quedarse en Jerusalén, de acuerdo con la costumbre judía durante la fiesta de la Pascua, lo que era una especie de desautorización pública de «su» evangelio de la libertad. En esta ocasión es entregado a los judíos, que a su vez lo entregan a los gentiles, en cuyo poder permanece durante años abandonado de todos sus «amigos», hasta que sale al encuentro de la muerte acompañado únicamente del Señor (2 Tm 4, 10-18). En medio de estas humillaciones, Pablo lucha por su «honor» de apóstol, pero no hace alarde de un ministerio distinto de la existencia ni echa mano de todos los recursos de que dispone, sino que pone su «honor» en la unidad de fuerza (de Cristo) y de debilidad, de cruz y de resurrección (2 Co 13,1-10), unidad que se manifiesta en su vida ejemplar. Sólo quiere gloriarse en la cruz (Ga 6,14), pero en la cruz del Señor resucitado para la eternidad. Pablo es la anatomía per-

fecta, más aún, la vivisección, no sólo de cristiano en general, sino del cristiano que detenta la autoridad, y esta existencia paulina hace creíble la forma del que ejerce la autoridad en la Iglesia y, por consiguiente, la forma de la autoridad en cuanto tal. No es posible comprender la existencia de Pablo a partir de la sola perspectiva psicológica. Por eso, cuanto más se analiza su figura desde esta perspectiva, tanto más ostensiblemente se yerra en la interpretación, cayendo en los más penosos lugares comunes (Holzner). La existencia de Pablo es teología del hombre apostólico, ministerial, la justificación viviente y trágica de la autenticidad de su misión. Pablo es una imagen expuesta ante todo al mundo, frente a la cual los espíritus se hallan como ante una encrucijada, como ocurría con la imagen del mismo Cristo. Y, al igual que en el caso de Cristo, hay que decir lo siguiente: al que no interpreta a Pablo como éste se comprende a sí mismo y quiere ser comprendido, se le puede demostrar la falsedad de su interpretación. Es un modelo que basta para mostrar qué pidió Jesús, cuando oró por Pedro, para quien ha de vivir en la diaconía. Si las cosas se hubieran desarrollado en consonancia con esta oración, no hubiera sido necesaria ninguna apología del aspecto institucional de la Iglesia, pues sería lo que debe ser, es decir, un medio para conservar y acrecentar la relación entre la cabeza y los miembros, una vía de actuación, cual conviene a la encarnación de Dios, de la cabeza sobre los miembros de un modo vivo, es decir, por mediación de hombres vivientes, pero puro, no obstaculizado ni perturbado por el pecado.

No hay otro camino para justificar la forma de la Iglesia institucional, es decir, para hacer plausible ante el mundo su existencia de hecho y su cómo y su porqué. Todos los demás caminos sólo conducirían a justificarla como un *minus malum*, como una forma de adaptación o de concesión para comodidad de los pecadores. Ahora bien, de esta manera dejaría de ser creíble como institución de Cristo, el Unigénito, que nos ha mostrado al Padre. El mito válido para esta forma de interpretación es el Gran Inquisidor de Dostoievsky, que intenta hacer plausible la forma corriente de la Iglesia ante Cristo prisionero, mostrándola como una falsificación necesaria y, por ende, altruista, de la idea que Cristo tenía de ella. La institución, la jerarquía, descarga a la inmensa grey del pueblo eclesial de una responsabilidad que ésta es incapaz de asumir, ya que la lógica interna de las exigencias del Señor, que sólo pueden ser vividas por los elegidos, la trasciende esencialmente. La masa no puede pensar por sí misma, y el Papa ha de pensar en ella. La masa no puede tomar decisiones con plena libertad, y es la jerarquía la que decide por ella. La norma del sermón del monte viene reemplazada por los criterios

de la obediencia sumisa a los preceptos de la Iglesia, por la «práctica». De esta manera, cada uno queda en su sitio y todo está en orden: el clero goza de la hegemonía espiritual que le ha sido atribuida, el laicado disfruta del alivio que le ha tocado en suerte y goza anticipadamente de los frutos de la vida espiritual, que le han sido asegurados para el cielo. Iván Karámazov, el autor de esta sátira terrible y, con toda justicia, inmortal, contra la forma que la Iglesia ha adoptado «por concesión a las circunstancias», quiere demostrar dos cosas: cuán humanamente plausible puede resultar una forma de religión semejante, y cómo al mismo tiempo es un bofetón en el rostro del cristianismo auténtico. El choque de ambas formas queda de manifiesto, cuando el autor simula conciliarlas por boca justamente del Gran Inquisidor, la figura cristianamente menos plausible de la historia de la Iglesia, y desenmascara así como anticristiano ese humanismo proteccionista, que para Dostoievsky es el antihumanismo por antonomasia.

No es éste el lugar apropiado para escribir una historia de la Iglesia siguiendo el hilo conductor de la privación de credibilidad de la intención de Cristo. Para acometer tal empresa sería necesario tener en cuenta que un *kairós* histórico concreto puede no estar en condiciones de experimentar inmediatamente ciertas transformaciones de la Iglesia como oscurecimientos o falsificaciones de la concepción originaria con la misma radicalidad que nosotros. Un *kairós* histórico puede captar la idea primitiva en medio de todos los condicionamientos temporales vigentes en cada caso y puede captarla incluso con más fuerza que nosotros; pero puede ocurrir también que lo que nosotros, modernos, estamos acostumbrados a entender y a desvalorizar como «ideología», se considerara entonces ropaje que dejaba transparentarse a la verdadera fe. No obstante, el intento de aplicar los criterios actuales de la fe a las «formas permisivas» ideológicas de otras épocas (y que se prolongan hasta el presente) puede ser necesario y estar justificado, porque, por una parte, no disponemos de otros criterios válidos para calibrar lo cristiano en sus diferentes formas de manifestación y, por otra, la aplicación de estos criterios puede servirnos para clarificar de un modo decisivo nuestra propia autocomprensión cristiana. En lo que sigue, bastará con mostrar en algunos puntos centrales la manera correcta en que puede y debe reconducirse la forma institucional de la Iglesia a la forma de Cristo. Estos puntos centrales serán: 1. El culto eucarístico como lugar de nacimiento y centro de la Iglesia. 2. Los restantes acontecimientos sacramentales, en particular el bautismo y la penitencia. 3. La fe católica en su conexión con el kerygma y el dogma. 4. La predicación de la Iglesia.

2. *El culto eucarístico*

El misterio de la Iglesia nace cuando Jesús ejerce «libremente» el poder que tiene de «dar su vida y de volver a tomarla» (Jn 10,18), otorgando a esta entrega «por sus amigos» (15,13) la forma del banquete, del comer su carne y beber su sangre (6,55), nutriendo así a sus amigos con su propia sustancia (cuerpo y alma, divinidad y humanidad). Este acto de amor que «llega hasta lo último» (13,1), es de una lógica transparente y aplastante, supuesto el misterio de la divinidad y de la humanidad de Jesús. Se trata de la plenitud de su propio amor, pero no a la manera de una desbordante autoefusión personal, sino bajo la forma del poder que le ha sido otorgado por el Padre, de entregar su propia vida, para realizar la misión que él le ha encomendado (10,17). En esta autodonación, el Hijo es la personificación del amor de Dios al mundo. En esta entrega el amor es «glorificado», se «da gracias» a sí mismo (es eucaristía): el Padre al Hijo, y el Hijo, en forma visible y audible, al Padre (Jn 17).

Para Cristo, la eucaristía es la confirmación de su muerte corpórea: su carne es consumida y su sangre vertida. La eucaristía y la cruz constituyen juntas la «hora» para la que ha venido al mundo (Jn 12, 27-28). La manifestación del contenido de la cruz bajo la forma de la cena es al mismo tiempo signo de la libertad soberana de su entrega (pues no es desgarrado y privado de toda forma como Orfeo por las Ménades, sino que, en su disolución, lleva a forma lo decisivo) y signo de la permanente validez de esta forma para la Iglesia, pues la forma, la cena, es un acto social por el que se constituye la forma interna misma de la Iglesia y por el que se consuman todos los banquetes sagrados y cultuales de la humanidad, que ha sido siempre consciente del carácter naturalmente mistérico del comer y del beber en cuanto comunión esencial con el cosmos, y por ende con la divinidad y consecuentemente ha dado a este signo una forma cultual, sea como banquete de alegría (o para celebrar la victoria) en los acontecimientos solemnes de la familia, la tribu, el estado, sea como banquete fúnebre celebrado en memoria de los difuntos, sea como banquete mediante el que se sellan los contratos o las alianzas, o, finalmente, como banquete sacrificial con el que concluye la presentación de las ofrendas vegetales o animales.

Si la donación eucarística de la humanidad de Jesús alcanza el punto donde el Dios uno y trino se deja en esta carne y sangre en manos del hombre con una disponibildad última para incorporarlo a sí, toda autorrealización es, en último extremo, desde el punto de vista de la Iglesia, realizar (*realize*) lo mismo que ha ocurrido de antemano, reiterar el evento

primero. El culto eclesial es esencialmente un *memoriale passionis Domini*, es una rememoración del acontecimiento en el que la Iglesia ha sido constituida en cuanto tal, es decir, del evento de la efusión de la realidad corpóreo-espiritual de Jesús como Hijo del Padre, en el que su individualidad limitada y terrestre se derrama en la realidad social de la Iglesia, que brota ante todo de esta efusión. La rememoración de la autoentrega de Jesús es un traer a la memoria (*anámnesis*, 1 Co 11, 24-25) el nacimiento de la Iglesia, o, dicho de otro modo, una recuperación consciente del autodevenir de la Iglesia. En la medida en que este nacimiento aconteció una vez por todas (ἐφάπαξ), en una muerte, la eucaristía como recuerdo del pasado es verdadero banquete conmemorativo de una muerte. Y como el que murió no continúa muerto, sino que vive (Hch 25, 19) y ha prometido volver, se trata de un banquete memorial tenso hacia el futuro, hasta que él vuelva (1 Co 11, 26; Lc 22, 18) para transformar definitivamente el banquete conmemorativo de su muerte en eterno banquete de alegría (Mt 26,29; Lc 22,30). Finalmente, en la medida en que el Resucitado asume y hace presente todo su obrar terreno, lo que ha acontecido de una vez para siempre puede y debe hacerse presente aquí y ahora, de la misma manera en que lo esperado para el futuro se hace también ocultamente presente en la fe. La cena en que la Iglesia llega a ser lo que es, es la misma que la cena de la Pasión, en la que Jesús se entregó a la muerte, y la misma también que la cena escatológica, si bien a través del velo sacramental.

La actualización del acontecimiento en el que la Iglesia llega a ser Iglesia, es el centro que da sentido y justificación al banquete memorial y al banquete de esperanza, y, como se realiza por encargo de Cristo y en obediencia a él, es el encuentro de la acción primaria de Cristo, que deviene y se hace a sí mismo presente, y de la secundaria, contenida en la de Cristo, y propia de la Iglesia, que, rememorando, celebrando, obedeciendo, actualiza esta presencia de Cristo en su propio centro. La fuerza de cualquier celebración humana comunitaria, en la cual se festeja la memoria de un gran hombre, tiene ya en sí cierto poder revivificante. Algunas religiones y, en buena parte, el mismo Antiguo Testamento, no conocen más inmortalidad que ésta. Y, de hecho, la fuerza configuradora de tales conmemoraciones no debe ser menospreciada. Es una de las realidades humanas que resultan plausibles para el hombre y que han sido admirablemente colmadas y desbordadas por Cristo. Decimos colmadas y desbordadas, porque el amado que murió por nosotros se vuelve vivo para nosotros en medio de nuestra memoria (*in meam commemorationem*). Y no sólo para estar en medio de nosotros, para dejarse

ver y tocar, o para comer ante nuestros ojos un pez y un poco de miel, sino para asistir con nosotros a un banquete (Ap 3,20), en el que es a la vez el anfitrión y el manjar. Para comprender la presencia real hay que poner el acento en la acción poderosa del Cristo vivo que se hace presente a la Iglesia por sí, pero no sin tener en cuenta la acción de la comunidad que se realiza a sí misma en la medida en que trae la acción poderosa de Jesús a la memoria. La *anâmnesis* es siempre un abrirse paso hacia la verdad objetiva a través de una autosuperación que parte de la veracidad subjetiva. Por la confesión de la propia corrupción y alienación (*¡Confiteor!*), la Iglesia avanza hacia su propia autenticidad en la medida en que obedece a Cristo («Haced esto...») y lo encuentra, encontrándose a sí misma en él y encontrando en él al Padre en el Espíritu Santo.

Sólo podemos comprender lo demás si partimos de este centro. Y estructurarlo todo a partir de él equivale a hacer al mismo tiempo teología eclesial práctica y predicación. 1. Hay que subrayar este encuentro entre Cristo y la Iglesia en el acto del banquete. En el encuentro está el centro de gravedad de todo, y no en el milagro de la transformación («transubstanciación») considerado aisladamente que sólo es un medio, porque tampoco Cristo hizo de su última cena un alarde de magia omnipotente ante sus discípulos, sino un signo del amor que llega hasta el extremo. Por eso, en la eucaristía, el verdadero signo sacramental es el acontecimiento del comer y del beber, donde el pan y el vino conservan su significado simbólico humano. Para la Iglesia, lo importante no es que en la mesa del altar haya algo, sino que mediante la recepción del alimento llegue a ser lo que puede y debe ser. Para la Iglesia, la misa sin comunión (para el celebrante en cuanto representante de la comunidad no tiene el menor sentido) es inconcebible y carece de sentido, de tal manera que es sólo una concesión hecha a los individuos y como tal han de considerarla éstos. 2. Es preciso subrayar el acontecimiento constitutivo en el que intervienen Cristo y la Iglesia concreta en la comunidad reunida en asamblea. El acento no ha de ponerse sobre el celebrante, que sólo es el mandatario de Cristo y de la comunidad. Sólo Cristo es sacerdote en el pleno sentido del vocablo (ἱερεύς). A través de su entrega, ha superado y abolido todo culto propio del sacerdocio y del templo antiguos. En lo sucesivo, él es el único liturgo y su liturgia abarca la donación de su vida por el mundo por encargo del Padre. De este modo queda fundamentalmente superada la oposición entre lo sagrado y lo profano, por más que en el intervalo terreno no pueda suprimirse todavía la tensión entre antiguo y nuevo eón, entre Iglesia y mundo. El ministerio jerárquico no puede ser otra cosa que diaconía (servicio auxiliar) ecle-

sial, que se agota en el servicio a Cristo y a la comunidad y es en sí mismo completamente irrelevante, aun cuando tenga la función de hacer posible (de acuerdo con la misión recibida) la actualización recíproca de Cristo y de la comunidad. 3. Una vez subrayadas estas cosas, las únicas que pueden hacer plausible el acontecimiento para los creyentes y, hasta cierto punto, para los que no creen, ya tenemos el punto de referencia que nos permite regular todos los detalles litúrgicos, configurándolos de acuerdo con las reglas simples de la estética teológica. Es evidente que no se trata de «explicar» el misterio mismo: ni la «transubstanciación» del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, ni la otra transformación, mucho más importante (a la que, por analogía, podríamos llamar «transformación»), de la carne y de la sangre de Cristo en el organismo de la Iglesia (y de los cristianos, sus miembros). Lo importante no es saber *cómo* lo hace Dios, sino saber *que* lo hace y *por qué* lo hace. Esto es lo que hay que subrayar, y la imagen global no debería ser oscurecida por hipótesis humanas que, en definitiva, no dejan de ser marginales.

El culto eucarístico se sitúa en un *kairós* en el que, por una parte, estaba en curso una espiritualización e intelectualización de las celebraciones cultuales de las grandes culturas y por otra, la exterioridad del culto judío del templo era experimentada ya como algo penoso e irreligioso (Qumran). Ahora bien, el culto cristiano no se basa en esa espiritualización (desmitologizante), sino en otra totalmente distinta, que sólo Dios hace posible y es más espiritual que todo cuanto puedan imaginar los hombres. En esta espiritualización, a pesar de un mundo tecnificado, cada vez más desdivinizado y descorporeizado, el culto cristiano salva lo que el culto de las grandes culturas tenía de vivo y de corpóreo. Se trata siempre de que el amor se materializa, de que el amor toma cuerpo, y la entrega del Hijo de Dios, que llega hasta la muerte y hasta brindarse como alimento en el banquete cultual de la eucaristía, es una imagen que trasciende todos los gustos condicionados por el tiempo y resiste a toda desmitización. Este análisis orientado hacia el hombre no puede ser descuidado, poniendo un acento excesivo sobre la liturgia positiva. Y lo mismo ocurre con el análisis orientado hacia Dios. La eucaristía tiene como término a Dios Padre. El Hijo es el que da gracias en esta autodonación, y la Iglesia da gracias con y a través de él. El amor del Padre se hace patente en que nos otorga y confía este alimento a nosotros, pecadores santificados por él. La cruz pone de manifiesto el amor del Padre hacia nosotros. La misa es un acto cultual patrocéntrico. El Hijo lo reconduce todo al Padre para hacernos plausible a Dios. Y cuanto más sencillamente se celebre la eucaristía (sin aditamentos paralitúrgicos y sin rigi-

deces hiperlitúrgicas), como hacían los primeros cristianos, tanto más comprensible será el acontecimiento y tanto más legible resultará la figura.

3. *La forma sacramental*

Así pues, la ley fundamental de la forma sacramental en la Iglesia es ya conocida. Consiste en que toda forma de donación visible por parte de la Iglesia, que administra los sacramentos, tiene modalidades determinadas por el acontecimiento que ha de hacerse presente y es la forma originaria de toda revelación y, por consiguiente, el Sacramento Originario. Nada en la Iglesia, ni siquiera ella misma, puede reivindicar una forma propia que rivalice con la de Cristo o la reemplace. Ni tampoco puede afirmarse que a través de los sacramentos se comunica, por así decirlo, una gracia informe, a la que la Iglesia daría posteriormente una forma conveniente y adecuada, forjada por la misma Iglesia. La figura fundamental de la gracia es Jesucristo mismo y todas las formas de gracia sacramental se fundan en la suya de un modo totalmente concreto e inmediato. La configuración socio-eclesial sólo puede llevarse a cabo de un modo correcto si se tiene continuamente presente la forma fundamental. No existe ninguna *res (gratia)* que no sea ya en Cristo *res et sacramentum*, ni se da, por consiguiente, ningún *sacramentum* eclesial que no haya de ajustarse interior y exteriormente a este arquetipo a la vez uno y doble. Tanto el aspecto eclesiológico como el carismático-personal (misionero), entrelazados en una forma única, son en cada sacramento la expresión del aspecto cristológico del Sacramento en cuya forma están contenidos los aspectos (en sí mismos privados de imagen y de forma) de la gracia comunicada y de la orientación escatológica. Todos los sacramentos, incluida la eucaristía, son acción salvífica de Dios en Jesucristo operada en los creyentes. Se diferencian entre sí por el modo en que se realiza esta acción salvífica; pero estos modos no se distinguen primariamente entre sí en virtud de las situaciones y circunstancias sociológicas y humanas de los creyentes, sino a partir de los modos en que Cristo nos ha otorgado la salvación, que son las modalidades de su vida en cuanto hombre.

En cualquier caso, el que da la forma es él. En el matrimonio, por ejemplo, no es el acontecimiento humano de la alianza entre hombre y mujer lo que especifica la gracia (en sí misma indiferenciada), sino los desposorios de Cristo con la Iglesia, que, por su parte, son la consumación de la relación esponsal veterotestamentaria entre Yahvé y su pue-

blo. En la forma humana viene inserta la cristología, y ésta es la que decide la forma del sacramento. El hecho de que sea posible y necesario un último análisis de esta forma desde el punto de vista divino y humano, no contradice en nada lo que acabamos de decir. Hay una relación última esponsal y de alianza entre Dios y el mundo en cuanto tal (cf. la alianza de Noé) y la hay desde el principio en virtud del Logos que media en la obra de la creación, del Espíritu que se cierne sobre las «aguas», y del Padre que hace al hombre, en la reciprocidad de macho y hembra, a imagen y semejanza de Dios, de un Dios que en su eterno misterio trinitario está ya configurado de un modo esponsal. Y esta última resolución de la imagen en relaciones divinas y relaciones creaturales, es inseparable, como ya mostramos anteriormente, de la síntesis que tiene lugar en Jesucristo: «Porque en él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles..., todo fue creado por él y para él. El es antes que todo y todo subsiste en él» (Col 1,16-17).

El pasaje fundamental de la teología paulina del bautismo muestra con especial claridad esta forma del sacramento que se deriva de Cristo. Nosotros, dice Pablo, «hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte (*σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*) y, por consiguiente, también lo seremos por la de su resurrección» (Rm 6,5). Esta «semejanza», *homoiôma,* dice lingüísticamente algo más que la mera semejanza abstracta, encierra en sí un momento formal. Platón utiliza el vocablo, juntamente con *eikon* (*Phaedr.* 250 B), para designar la relación existente entre las cosas terrenas y los arquetipos celestes de los cuales son imitación. La versión del los LXX emplea el término (y de un modo todavía más acusado) en el sentido de «forma», «reproducción», «retrato». En el Nuevo Testamento, además de tener el sentido de «imitación» (Rm 5,14), significa claramente «forma». Cristo aparece en la «forma de la carne de pecado» (Rm 8,3), si bien late claramente en el trasfondo el momento de la desemejanza y excluye de Cristo todo pecado. De un modo similar se expresa Flp 2,7, donde Cristo asume la forma (*μορφή*) de siervo y se hace semejante a los hombres (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*), si bien aquí se matiza que alguien, que en sí mismo no es hombre, se vuelve semejante a nosotros en todo lo que respecta a la forma humana (cf. Hb 4,15: *καθ' ὁμοιότητα κατὰ πάντα*). Pero en Rm 6,5 no se habla de su hacerse semejante a nosotros, sino de un hacernos semejantes a él, y no directamente a él, sino a su «forma de semejanza». En efecto, según 6,3, nosotros «no hemos sido» simplemente «bautizados en su muerte», sino «para su muerte», «para entrar en su muerte» (*εἰς*) y «hemos sido sepultados con él para participar en

su muerte». Si la «semejanza» consistiese únicamente en la ceremonia de la inmersión en el agua o en una muerte moral (y, por consiguiente, experimentada de alguna manera) con Cristo a que hace referencia la ceremonia, la conexión entre arquetipo e imagen permanecería meramente externa y ejemplar, tan externa como en una doctrina de la eucaristía donde el pan y el vino no fuesen otra cosa que el símbolo del cuerpo y de la sangre de Cristo.

Ahora bien, al utilizar el vocablo *homoiôma*, Pablo quiere expresar indudablemente algo más: recibir la impronta de la cosa por la cosa misma. La cosa es la muerte de Jesucristo como realidad histórica. La impronta es su actualización en el sacramento del bautismo, del cual forman también parte, evidentemente, la ceremonia de la inmersión (que es su ilustración sensible) y el morir y el renovarse experimentados por el bautizado, pero sólo en la medida en que ambos están bajo la impronta de la muerte de Cristo que deviene objetivamente presente. Si el término *homoiôma* designase la muerte sacramental del bautismo sólo el σύμφυτοι sería ininteligible. La muerte sacramental viene expresada precisamente por el σύμφυτοι, que en dativo exige un contenido objetivo, conformándose al cual, el bautizado sufre la muerte sacramental. Esta interpretación de la escuela de María Laach (Casel, Stricker), a la que también se ha adherido por motivos exegéticos Heinrich Schlier, es la única justificada si nos atenemos al texto[2].

La forma-imagen que se imprime a partir de la forma originaria de Cristo y de acuerdo con la cual queda configurada toda la existencia del bautizado, no puede concebirse como una forma separada y cerrada en sí misma. Es inseparable del acontecimiento sacramental, en el que ella media entre Cristo y el hombre, siendo así una realidad objetiva, eclesial, puesta por el arquetipo Cristo. El agua (como signo del ser lavados y, al mismo tiempo, de la muerte por inmersión e inundación, 1 P 3,20-21; 2 P 3,6) es la referencia sacramental a este acontecimiento mediador indisolublemente unida al contenido.

En el carácter de acontecimiento de la forma sacramental deviene claramente visible la función mediadora de todo lo institucional en la Iglesia, sin perjuicio de su realidad objetiva independiente del sujeto individual. Ahora bien, aquello a que hace referencia el acontecimiento es el sujeto concreto, que debe englobarse en la forma mediadora del acontecimiento con su esencia simbólico-mediadora, a fin de que

---

2 Lo mismo J. Schneider después de la recensión de otras interpretaciones en ThWNT V, pp 191-198.

su conformación a Cristo se realice de un modo digno y lleno de sentido. El sacramento es el gesto eclesial de Jesucristo al hombre. Para ser comprensible, el gesto se reviste de una imagen cósmica universalmente comprensible (elementos) o humana (imposición de manos, perdón de las culpas de un hombre por otro), pero el contenido simbólico y universalmente comprensible de la imagen sólo es en sí mismo referencia a los gestos corpóreo espirituales hechos por Cristo y que el creyente comprende, tanto a través de la referencia de la imagen terrestre como en virtud de la fuerza simbólica irrepetible de lo humano-divino de Cristo.

De ello se desprende que el bautismo de los niños no es idóneo para servir de modelo al acontecimiento sacramental. Que la entrada en el reino de Dios ocurra de un modo inconsciente, es decir, de tal manera que el sujeto no perciba ni entienda los gestos de Cristo, es un hecho tan peregrino y tan ajeno a la Escritura (y a la praxis bautismal veterotestamentaria y joánica), que no puede ser considerado sino como una excepción. De entre todas las decisiones que la Iglesia ha tomado a lo largo de su historia, la de administrar el bautismo a los niños es la que más graves consecuencias ha tenido (es muy anterior a Constantino), no sólo porque la imagen normal del encuentro personal con Cristo, que tiene lugar en todo sacramento, y de la decisión en pro de él resultan oscurecidas y convertidas en mero *opus operatum*[3], sino también porque toda la existencia cristiana queda asentada en lo sucesivo sobre un hecho no ratificado en principio por el sujeto y, por consiguiente, quasi-natural. Su ratificación posterior (cuando el sujeto tiene uso de razón) contiene siempre algo de dudoso, y su plausibilidad sólo es parcial, ya que ninguna decisión puede deshacer lo ya hecho (*signum indelebile*). La única justificación teológica podría encontrarse en el hecho de que «Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores» (Rm 5,8) y lo hizo sin contar con nosotros, lo cual es válido más bien con relación al misterio de la predestinación «antes de la fundación del mundo» (Ef 1,4). Si se quisiese justificar la incorporación de los niños a la Iglesia visible a partir de esta perspectiva cósmico-universal, sería necesario también poner en claro el carácter cósmico y universal de la Iglesia y su responsabilidad de cara a la humanidad, de tal manera que la recepción de los sacramentos antes del uso de la razón sería uno de los modos en que se concreta tal responsabilidad. No se pueden olvidar, sin embargo, los puntos débiles de esta argumentación.

3 Con unas consecuencias inmediatas sobre la administración de la comunión (en Oriente) a los párvulos y del sacramento de la madurez (confirmación) antes de la edad adulta.

El sacramento de la penitencia tiene la ventaja de que su figura sacramental no es susceptible de reducción alguna. En efecto, aquí los actos del penitente no pueden faltar, ni pueden ser ejecutados por alguien que represente a la persona en cuestión, ni tampoco pueden ser recuperados o renovados más adelante, ya que aquí se trata de la «conversión» del pecador y de su adhesión personal al reino de Dios que ha venido en Cristo. Por consiguiente, aquí la forma integral del acontecimiento sacramental se manifiesta de un modo evidente y plausible, de tal manera que este sacramento podría servir de modelo para la doctrina general de los sacramentos, en la medida en que este modelo podría ser aplicado a cada uno de los sacramentos, tan diferentes entre sí y al mismo tiempo tan intrínsecamente análogos. Desde una perspectiva espiritual, no hay nada tan plástico como los relatos evangélicos que narran el encuentro de los pecadores con Cristo. En ellos, hasta el más mínimo fragmento es creíble e indispensable. El pecado sale a la luz, de grado o por fuerza, ya sea a través de la confesión del pecador, ya sea que Cristo lo ponga de manifiesto y lo confiese en su lugar; la confusión, la contrición y las lágrimas de arrepentimiento son necesarias para que, finalmente, en el alma así removida y preparada caiga la semilla del perdón. Por otro lado, nada hay tan intrínsecamente verdadero, justo y misericordioso como el hecho de que el perdón de Dios esté ligado a la propia actitud de perdón frente al prójimo, y, a la inversa, la readmisión del pecador por Dios vaya unida a la readmisión misericordiosa del mismo pecador en la comunidad de los creyentes. La penitencia adquiere, pues, su dimensión social con anterioridad al tiempo de la Iglesia. Tiene forma sacramental ya en vida de Cristo, que es a la vez el Dios ofendido y el prójimo ultrajado, el ser excepcional y al mismo tiempo (en cuanto «Hijo del hombre») el ser anónimo. La absolución por medio de los que son sus mandatarios, y que ellos pueden dispensar en nombre del Dios ofendido y de la comunidad ultrajada de los santos, no enturbia en nada la imagen evangélica. Estos mandatarios concretan de un modo sacramental tanto al Dios que perdona como a la Iglesia que absuelve, y es necesario que la forma-imagen represente ambas cosas en una unidad. Por otra parte, en esta forma se puede reconocer cómo el ministro oficial que, en cuanto persona, permanece irrelevante (lo importante es su función), puede ejercer este ministerio como alguien que ama: es realmente este sacerdote el que me perdona a mí, pecador, no, desde luego, de un modo primario en la medida en que me muestra su amor, sino en cuanto pone de manifiesto ante mí el amor de Dios y de la Iglesia. Quizá en ninguna otra parte se ve tan claramente la doble resolución de la forma

eclesial en Dios y en el hombre, cómo esta forma no representa propiamente más que el núcleo, el centro focal de la conformación recíproca concreta entre el Dios que perdona y la humanidad pecadora[4].

No es necesario entrar ahora en el examen detallado de los demás sacramentos. Basta con tener presente el principio fundamental. Algunos consideran al hombre no en cuanto totalidad, sino en su forma histórica concreta, es decir, como a alguien en vías de maduración, que en cierto momento alcanza el estadio de la responsabilidad adulta y (por derecho natural) necesita de una ceremonia de iniciación. Que la confirmación cristiana no sea una bendición divina general y sin forma, sino el descenso del Espíritu Santo sobre el confirmando, la actualización en él del acontecimiento de Pentecostés, muestra cómo la situación humana general no es sino una ocasión secundaria para que se manifieste el obrar soberano e histórico-salvífico del Dios libre. De un modo similar, sociológicamente «se dan» por doquier enlaces matrimoniales y cultos públicos. Estos estados y servicios, garantizados desde el punto de vista de la humanidad, son a su vez acontecimientos que ofrecen la ocasión y el signo a través de los cuales puede expresarse sacramentalmente el acontecimiento de Cristo, trascendiendo ampliamente la ocasión y el signo. A él pertenece el misterio nupcial (Ef 5,32) y el verdadero sacerdocio eterno (Hb 5,10), y ambos son la forma que ha de configurar en lo sucesivo el matrimonio de los cristianos y la diaconía eclesial. También la unción de los enfermos es un signo humanamente comprensible, como ayuda y acompañamiento en la muerte y en el juicio. A través de esta unción, la comunidad hace donación al que se extingue de lo que ella posee de más precioso: la oración y la súplica para que Dios perdone sus pecados (St 5, 14-15). ¡Cuán diferente se vuelve todo si el final del hombre se convierte en Cristo en principio y en impronta sacramental de un devenir idóneo para la vida eterna, habilitación para morir y resucitar cristianamente, forma de Cristo en su más clara configuración, morir humano como signo del morir en Cristo, lo cual significa al mismo tiempo para nosotros la manifestación de la vida eterna!

Los sacramentos son un fragmento central de la estética eclesial, ya que en ellos la gracia invisible de Dios no sólo deviene visible y comprensible en la forma de Cristo, sino que ésta se presenta a su vez ante nosotros en una forma válida por encima de toda fluctuación subjetiva, y se imprime en nosotros conformándonos a ella. Pero se desconocería la verdadera realidad de los sacramentos si se los separase lo más

4 Cf A. von Speyr, *Die Beichte*, 1960.

mínimo de la forma de Cristo (concibiéndolos como *instrumenta separata*) y se les atribuyese un sentido y una forma propios. Por otra parte, sería caracterizarlos insuficientemente si se describiese su forma simbólica, transitoria, su ser-acontecimiento, como una obra de arte espiritual que descansa en sí misma, siguiendo, por ejemplo, el esquema de la forma y de la materia, en el que la materia debería aportar el signo simbólico necesario de alguna manera para la expresión de la forma. Esto es también insuficiente, ya que los ritos simbólicos utilizados en cada uno de los sacramentos, o bien han sido modificados a lo largo de la historia, o bien se repiten en varios sacramentos (imposición de manos, unciones). Es preciso tener siempre presente su carácter mediador entre Cristo y el hombre, pues los dos forman parte de la figura sacramental. La «materia» que ha de ser conformada es el hombre en su situación concreta, como hombre que ha de incorporarse al reino de Dios; como hombre que ha de ser lavado, alimentado, ungido; como hombre pecador al que ha de otorgarse siempre de nuevo la gran absolución de la cruz, que ha de alcanzar la madurez cristiana, que ha de decidirse por el ministerio cristiano o por el ministerio eclesial; como hombre que está ante el umbral del más allá. En este hombre tiene lugar un proceso de conformación cuya forma es Cristo mismo, y este proceso tiene una vertiente exterior y, por consiguiente, simbólico-sensible: el agua del bautismo es importante porque con ella somos lavados, etc. Pero no se debe desorbitar el simbolismo de los elementos en cuanto tales, estáticamente considerados, pues ello redundaría en perjuicio del *continere gratiam* (Dz 849).

Toda forma teológica y todo esplendor de gracia que aparece en los sacramentos emanan de Cristo, del Dios uno y trino presente en él. Sólo así los sacramentos serán plausibles desde el punto de vista religioso y no necesitarán de ninguna desmitización ni de ninguna extirpación de adherencias mágicas. Y su comprensión teológica y su praxis litúrgica serán tanto más adecuadas cuanto más sencilla y profundamente ilustren los gestos que Cristo hace al hombre.

4. Fe y dogma

¿Poseee la fe en Cristo una forma creíble? ¿No es la fe en el ámbito católico lo más refractaria a la resolución en Dios y en el hombre, un nudo eclesial extremadamente complicado, que a medida que van definiéndose nuevos dogmas, resulta cada vez más difícil de desenredar?

Toda religión puede tener frente a las otras una actitud de tolerancia religiosa, basada en el análisis resolutivo (antes descrito) del contenido del credo y de la fe sobre un plano de entendimiento común. En el catolicismo, tal cosa parece imposible. Esta forma de fe se resiste a toda comprensión común y la dificultad se sitúa a diferentes niveles, según los distintos modos de pensar. Para unos, la fe joánico-paulina (en contraposición a una entrega confiada a Dios universalmente comprensible) es ya un «creo que» dogmático (*Dass-Glaube*) («Creo que el hombre Jesús es Dios»). Para otros el terreno de lo inaceptable comienza con la transferencia a la autoridad eclesial de la facultad de controlar la relación con Dios a través de la fe y de proponernos tal o cual «artículo de fe». Una visión panorámica que vaya desde la forma de Cristo a su impronta en la actitud del creyente es difícil, y más pronto o más tarde queda interrumpida. Es importante, pues, abrir las puertas de tal manera que se pueda abarcar de un golpe de vista toda la serie de estancias que tenemos ante nosotros. Es lo que vamos a intentar someramente.

El éxito de esta tentativa depende de ir codo a codo con el Evangelio. Es decir, comenzar donde comienza, para, siguiendo sus instrucciones, terminar donde termina. Si bien el conjunto es una corriente ininterrumpida, para abarcarlo mejor es conveniente dividirlo en etapas. Frente a algunas investigaciones, que se ocupan demasiado del detalle y se pierden en el examen de aspectos concretos y contrapuestos, hemos de poner de relieve el hecho de que, por encima de sus diferencias, forman una unidad y constituyen juntos la imagen plástica de la fe cristiana.

1. Jesús comenzó «proclamando el Evangelio de Dios», «El Reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1,14-15). Es el mismo mensaje que Mateo pone en boca del Bautista (Mt 3,2; cf. 4,17). Jesús se remite a esta predicación del Bautista, en la cual deberían haber creído los dirigentes del pueblo, sobre todo al ver que los publicanos y las prostitutas se convertían y creían (Mt 21,32). Entre la predicación del Bautista y la de Jesús existe una continuidad, al igual que la hay entre la de Moisés y los profetas y la de Jesús: «Si creyéseis a Moisés, también me creeríais a mí», dice el Jesús joánico. Jesús explica la ley de tal manera que se comprenda su núcleo y su esencia: justicia (*κρίσις*, *mischpat*), misericordia (ἔλεος, *jesed*), fidelidad (*πίστις*, *emeth*) (Mt 23, 23). El Semón de la Montaña ofrece el esquema de su método explicativo. La ley y su cumplimiento se consideran a la luz de la piedad de los profetas («bienaventuranzas»). A través de las obras externas se pone al descubierto el corazón: la seriedad del amor a Dios y al prójimo, tal como la exige la *thora,* y ésto significa, por lo que respecta a la explicación,

que en la propia existencia hay que dar la máxima importancia al ser de Dios, a su poder y a su bondad providente, a su fidelidad misericordiosa, a su justicia incorruptible, por encima de todos los criterios propios, egoístas y formalistas. En este sentido se exige la *πίστις ϑεοῦ* (Mc 11,22): un hacer valer (a la vez audaz y confiado) la absoluta primacía de Dios en todo lo que él dispone y ordena, de aquel Dios que ya ha dado pruebas de su fidelidad (*πίστις*) a la alianza con Israel, de tal manera que la confianza humana es la respuesta segura y justificada al sostén divino. Pero, dado que esta fe de Israel sólo es la manifestación de la justa relación creatural con Dios (el cual, como Dios que es, siempre tiene razón y siempre sostiene al hombre y le marca la pauta), la exigencia de Jesús no rebasa aquí el ámbito de lo humanamente comprensible. Es la exigencia de tomar en serio el hecho de que Dios es la unidad absoluta y, por consiguiente, la *πίστις θεοῦ* exige al hombre una entrega unitaria, y conforme a Dios: unidad, ingenuidad, simplicidad, unanimidad (Mt 6,11; 10,16; Flp 2,15; 1 P 1,22) se oponen aquí a la doblez (St 1,8; 4,8), a la falta de fe y a la cobardía (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20; Lc 12, 28; cf. 1 Ts 5,14).

2. Jesús está para iniciar a los hombres en esta fe. Hay casos en los que, maravillado, no hace sino constatarla (Mt 8,10; 15,28). Pero la mayoría de las veces está ahí para educar en esta fe. Establece un curioso vínculo, que parece llegar hasta la identidad, entre la fe real, plena, y la omnipotencia de Dios. El hombre que se atreve a confiar sin reservas en Dios, a darle la primacía en su vida entera, a hacerse «nada» para que Dios lo sea «todo», contempla cómo se le invierte esta relación y adquiere poder sobre Dios. Dios puede en él (ya que él no ofrece resistencia) y él a su vez puede en Dios. A ésto aluden los aforismos sobre la fe que mueve montañas y para la que «nada es imposible» (Mt 17,20 = 21,21), que, aplicados a la plegaria impetratoria, ponen de manifiesto la paradógica unidad, existente en la fe, entre voluntad de Dios y voluntad del hombre (Mt 21,22; Mc 11,23-24: «Por ésto os digo: todo cuanto orando pidiereis, creed que lo recibiréis y se os dará»). Esta posibilidad de serlo todo a través de la fe no es ninguna extinción mística, sino algo que se exige positivamente para que Dios pueda realizar su obra divina en el hombre; aquí se pone de manifiesto el papel de la fe en los milagros de Jesús. La fe no es sólo el supuesto para que puedan realizarse (Mc 6,5), sino también la medida de la acción milagrosa misma. Jesús asegura constantemente que las cosas ocurren conforme a la fe (Mt 8,13: «Hágase según has creído»; 9,29: «Hágase en vosotros según vuestra fe»; 9,2: «Y viendo Jesús la fe de aquellos hombres, dijo al paralítico: Confía, hijo,

tu fe te ha salvado»; 9,22: «Hija, ten confianza; tu fe te ha salvado»; Mc 2,5; 5,34; 10,52; Lc 5,20; 7,50; 8,48; 17, 19; 18,42; cf. Lc 8,50: «No temas, cree tan sólo y será sana»; cf. asimismo Hch 14,9; «Pablo, fijando en él los ojos y viendo que tenía fe para ser salvo, le dijo en alta voz: Levántate, ponte en pie»).

La extraordinaria abundancia de estos testimonios muestra con claridad que tocamos un punto central de la predicación de Jesús. En opinión de algunos, Jesús se aproxima aquí peligrosamente a la figura del mago religioso o de un gurú hindú, al que su relación con Dios permite realizar cosas sobrenaturales, hacer participar a otros de su «poder» religioso a través de su fuerza hipnótica e iniciar a sus discípulos en este arte. A este propósito se puede aludir especialmente al budismo Zen, a su arte (susceptible de aprendizaje) de superar la propia voluntad y al absoluto que opera a través de esta ausencia de voluntad del hombre y así, mediante la misteriosa inversión antes descrita, obtiene de Dios lo que quiere. Si se piensa que en el caso de Jesús no puede hablarse de un Absoluto impersonal, sino únicamente del Dios vivo de Israel, y por consiguiente, todo se desarrolla en el plano personal, el paralelismo no puede inducirnos a engaño. No se trata de la identidad de la esencia sino de la voluntad, del amor rendido a la voluntad amorosa y salvífica de Dios. Y entonces las citadas palabras de Jesús no serán unos *pudenda* y ocasiones de perplejidad para la predicación de la fe, sino, por el contrario, expresarán lo que es en definitiva lo más importante para Jesús.

3. Y ésto lo vive Jesús ante sus discípulos, para mostrarles que es posible e imitable. Duerme en medio de la tormenta porque es «simple» en todo su ser y se entrega rendidamente al Padre providente, con una actitud que momentos después echa de menos en sus discípulos: «¿Dónde está vuestra fe?» (Lc 8,25 par). Ayuda a sus discípulos a hacer aquello de que él es capaz: deja a Pedro descender de la barca y le reprocha su «duda» como «poca fe» (Mt 14,29 s). Le hace venir a él y lo sostiene. Asume la responsabilidad del riesgo que hace correr al discípulo y le otorga la fuerza necesaria para arrostrarlo. Así, en Mc 9,22 s, hace partícipe de su «poder» al padre del muchacho poseído; «''Si algo puedes, ayúdanos por compasión hacia nosotros''. Díjole Jesús: ''¡Sí puedes! Todo es posible para el que cree''». Lo que Jesús exige lo hace posible él mismo. Da la mano al «medio-hombre» para que se atreva a dar el salto: «Creo, Señor, pero ayuda a mi incredulidad». No reemplaza el no-poder del hombre con su poder, sino que ayuda al hombre a salir de su impotencia y a ejercer su propio poder. Así se hace patente que la fe es también gracia de Dios, poder otorgado por Dios (Mt 16,17; 11,25).

Todo lo que resta por decir no modificará en nada esta afirmación. En este estadio predomina la conciencia de los discípulos y del pueblo. Es como si dijeran: «¡El puede!». Por consiguiente, hay que aferrarse a él. No sólo exige, sino puede, y no sólo puede, sino muestra cómo poder, más aún, comunica el poder. El es, pues, el camino que lleva a Dios. Desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, ésto no tiene por qué trascender incondicionalmente (dentro del marco especial de Israel) el fenómeno atestiguado en otros lugares de un maestro que dispone de poderes divinos. Desde este punto de vista, la disyuntiva de Kierkegaard entre Sócrates (que sólo puede hacer el oficio de partera espiritual) y Jesús no es absolutamente convincente. Y hasta puede uno preguntarse si la confesión de Pedro, «Tú eres el Ungido de Dios» (Mc 8,29; Lc 9,21), «Tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,69), rebasa claramente este estadio.

4. Aquí enlazamos con Juan no desde el punto de vista cronológico, sino de la comprensión global en cuanto presenta a Jesús bajo la luz del amor. Es como si Juan dijera: Este hombre, que puede, vive para mí; él está ahí con toda su existencia para comunicarme este poder en Dios y para Dios. Pero, dado que no hace ésto en su propio beneficio, es decir, «no busca su gloria», sino que lo hace por el Padre y por mí, su poder y su existencia son amor. Y, puesto que su poder es una sola cosa con Dios, este amor es indudablemente amor de Dios, manifetado y hecho visible en este hombre. De aquí que se le llame el «Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16), «Hijo muy amado, el Unigénito del Padre» (Jn 1,18). Esta transición joánica, no es una «transfiguración» operada por el amor fanático de los discípulos, sino la clarificación a través del amor de un estado de cosas incondicionalmente existente (disentimos, pues, de Martin Buber, cuando habla de las «dos maneras de creer»). Si se concede que este hombre (e, indudablemente, Jesús lo es) es el amor sustancial de Dios Padre vuelto hacia nosotros (es decir, del Dios de la alianza con Israel), todas las afirmaciones joánicas sobre la fe resultan concluyentes por sí mismas. Jesús, recapitulando en sí al Padre y al Hijo, que son un solo Dios, puede decir: «No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en mí» (Jn 14,1). Y en una larga serie de textos puede exigir la fe en sí mismo. Esto ocurre una sola vez en los Sinópticos, (en Mt 18,6), en un texto que, si se compara con Mc 9,42, no parece primitivo, pero Juan puede considerar sin más la vida y la muerte del Hijo de Dios, la entrega de su vida por la vida del mundo, como la manifestación del amor de Dios que nos enseña a responder amando, a través de una entrega amorosa incondicional. De este modo realiza la fe, que esta-

ba ya implícita en la pregunta que Jesús hace a los ciegos: «"¿Creéis que puedo hacer ésto?". Repondiéronle: "Sí, Señor"» (Mt 9,28).

5. En cuanto a Pablo, no añade a lo anterior nada fundamental, a excepción de su experiencia de converso, a la vez dolorosa y gozosa. Lo que yo no soy capaz de hacer por mí mismo, lo puedo en Cristo. El salto a su esfera (que es una gracia y un ser-trasladado por Dios) se realiza con la ayuda de aquel «que me amó y se entregó por mí» (Ga 2,20) y que me ha «confortado» de tal manera que «todo lo puedo» en él (Flp 4,13). Se trata de un poder «en Cristo», en su realidad de Resucitado, que encierra la esencia de la realidad terrena y que, sacándonos de la autoglorificación, nos hace conformes al Cristo crucificado, muerto, sepultado y resucitado. Considerado desde el punto de vista del Evangelio, todo esto resulta perfectamente lógico. Nada sería tan peligroso y equivocado como separar la concepción paulina de la fe y la de los Sinópticos (y la de Santiago). Si se hace ésto, la fe paulina corre el riesgo de encallar en una dialéctica inconcreta, cuya expresión sería el *simul justus et peccator,* que nunca formuló así Pablo, ni siquiera de un modo aproximativo. El principio paulino, «Lo que yo no puedo por mí mimo y en mí mismo, lo puedo por y en Cristo» nunca es reemplazable por aquel otro, «Puesto que yo no puedo hacer nada (sino pecar), Jesús actúa en mi lugar, a fin de que yo sea justificado en él». En esta última formulación no existe ya ninguna conexión visible entre la fe como acto fundamental de la criatura (tal como puede entenderla todo hombre religioso) y la fe cristiana. Pero a través de la predicación sinóptica se garantiza la continuidad con la Antigua Alianza y con el orden de la creación (Hch 9,15 s; 17,22 s), y no existe el menor motivo para hablar de dos tipos de fe. En este contexto, lo único que podría dar lugar a malentendidos es la relación establecida por Pablo entre la ley y las obras, por un lado, y el evangelio y la gracia, por otro. No hay que perder de vista la agudeza polémica de este paralelismo en aquella época para comprender que: 1. la ley «interpuesta» no es en modo alguno la forma genuina de la religiosidad judía, que Pablo liga preferentemente a Abrahán; y 2. la «fe de Abrahán» posee la misma estructura formal que la «fe de Cristo».

6. Toda la estructura de la fe (es decir, el hecho de poder abandonarse sin reservas al Dios que nos ha otorgado a su Hijo, que es su Palabra) es proclamada por los apóstoles y sus sucesores como la Buena Nueva. La predicación de los apóstoles (*kerygma*) exige la fe, pero no en ellos, sino en Dios, de la misma manera que el mandato y la autoridad que Dios les ha conferido es para anunciar la palabra de Dios, no la suya propia (1 Ts 2,13; Ga 1,11). El acto de creer en el Evangelio,

en la palabra, en la predicación apostólica (Hch 2,44; 4,4; 8,12; 15,7, etc.) se refiere en último extremo al mismo sujeto divino (creer en Jesús en cuanto es el Hijo de Dios: 8,37, 19,4; creer en el Señor: 9,42; 16,31; 22,19, etc). Ciertamente, la fe brota «de la escucha» del kerygma de los apóstoles (Rm 10,17; 1 Co 3,5; 15,1.2.11) y la palabra apostólica exige de quienes la escuchan una decisión y un acto de obediencia. Por eso, la incredulidad es desobediencia (Rm 2,8; 10,16; 11, 30-32; 15,31), y a la autoridad apostólica no sólo le toca predicar, sino también «doblegar todo pensamiento a la obediencia de Cristo», y, por lo tanto, «vengar toda desobediencia cuando se completare vuestra obediencia» (2 Co 10,5-6). Existe una auténtica autoridad apostólica que, dentro de la Iglesia (es decir, de los que creen voluntariamente), puede intervenir en el terreno de la conciencia personal. No obstante, el acto de fe recae sobre la Iglesia no como sobre objeto separado, sino como sobre objeto incluido, únicamente en cuanto instancia mediadora de la fe en el Señor. A través de su predicación, la Iglesia invita a los hombres a adherirse a su fe, a ser creyentes, primero mediante ella, luego *en* y *con* ella (y en la medida en que ella lo es). Si el que ha sido tocado exteriormente por el kerygma entiende lo que es la Iglesia a través de la fe, es decir, si la ve como el «cuerpo de Cristo» y la comunión de los santos, la Iglesia será ciertamente, en la medida y *sólo* en la medida en que Cristo vive en ella como sacramento global, co-objeto de su fe.

7. Ahora bien, el kerygma en cuanto tal es ya dogma. Exige a la fe general en Dios que se convierta en fe especial en la autorrevelación y autodonación de Dios en Jesucristo, y esta exigencia sólo tiene sentido si Jesucristo es el Hijo unigénito del Padre. Este dogma, que expresa la forma fundamental de la fe cristiana, puede y debe ser asegurado y reformulado reiteradas veces (en el proceso de la reflexión de la fe eclesial sobre sí misma) frente a las interpretaciones erróneas y los ataques históricos de que sea objeto tanto en sí mismo (cristológicamente), como en sus supuestos, es decir, en la imagen de Dios en que se inserta (punto de vista trinitario), o también en sus repercusiones o efectos (perspectiva eclesiológica). En torno al dogma se desarrolla la «dogmática», a saber, la pluralidad de proposiciones que explican, salvaguardan y clarifican progresivamente el núcleo dogmático y siempre pueden ser reconducidas *al* dogma, a la forma evangélica fundamental. Naturalmente, esta resolución o reconducción puede adoptar rostros diferentes, según la competencia que se atribuya a la «dogmática eclesial» y al órgano de la proclamación de la fe que está detrás de ella. No obstante, sobre la posibilidad y la necesidad de su análisis no puede existir la menor duda. Dejando

a un lado la pregunta de hasta qué punto la «tradición» es constitutiva o sólo interpretativa y, remitiendo al próximo capítulo, la pregunta de si la Escritura sólo atestigua la forma de la revelación o también la constituye de alguna manera, baste aquí con sentar la máxima de que todo cuanto es idóneo para clarificar la forma interna de la revelación en sus proporciones y articulaciones es admisible, en tanto que es inadmisible lo que imposibilita esta tarea, aunque parta de buenas intenciones. Si bien la Escritura no se identifica con la revelación, sino que es su testimonio sentado por Dios mismo, a pesar de toda la contingencia de sus condicionamientos históricos es normativa para la forma interna de la revelación que se expresa en ella, forma que a partir de la Escritura puede ser percibida por el ojo espiritual de la Iglesia. En efecto, el *pneuma*, espíritu de la Escritura, es la *norma normans* para toda la forma de la dogmática eclesial. El *pneuma* y no sólo la letra, y el *pneuma* en la letra. Por consiguiente, de lo que se trata aquí es de un sentido espiritual, contemplativo, y no simplemente de filología, aunque, evidentemente, el sentido espiritual está incorporado a la filología. Ojos de la fe únicos capaces de percibir la forma de la fe, pero ayudados por ojos capaces de leer la historia críticamente. Ambas cosas, en una unidad escalonada, están en consonancia con el fenómeno que se ofrece; y este doble sentido, en la medida en que es propio de la Iglesia, es el principio de la dogmática como interpretación de la revelación.

La forma de la fe es en toda la Escritura la respuesta humana (provocada por Dios) a la forma de la revelación en la medida en que ésta es una forma única, que va intensificándose de la Antigua a la Nueva Alianza. Dado que la Palabra de Dios, en la que se cree, se hace hombre, distinguir entre dos tipos de fe no puede sino inducir a error. Es significativo que el principio y el fin de la revelación neotestamentaria conecten de un modo totalmente explícito con la forma de la fe de Israel, tal como ha sido fundada en Abrahán e interiorizada en los profetas. Esto ha quedado ya demostrado a propósito de los Sinópticos. Pero también la llamada carta a los Hebreos, escrita posteriormente, tiende ya un puente hacia las formas de pensamiento del platonismo helenístico, pero a través de una gran recapitulación histórica de toda la fe veterotestamentaria, que al igual que en la Antigua Alianza, en Pedro y Santiago viene estrechamente ligada a la espera, a la paciencia, a la perseverancia, a la existencia que se apoya en Dios y se mantiene firme hasta el final. La fe de los antiguos, fundada en la invisibilidad de Dios y en la esperanza en él, era ya acogida del «testimonio» de Dios (11,2) en todas sus dimensiones. En cuanto presencia consumadora y en cuanto fu-

turo prometido contenía prolépticamente la forma de la fe critiana, que precisamente por eso es la consumación histórico-escatológica de la forma promisoria de la fe veterotestamentaria. En el «Apocalipsis», la fe se convierte nuevamente en una fidelidad, que se mantiene firme, en medio de todas las pruebas, al Logos encarnado. El mismo es el *testis fidelis* (1,5; 3,14; 19,11) y *fidelis usque ad mortem* (2,10) ha de ser el creyente. El rey de reyes triunfa acompañado de sus *fideles* (17,14). Las palabras de la revelación misma son *verba fidelissima* (21,5; 22,6). Toda fe dogmática «en» (*Glaube an*), tal como Pablo la conoce y debe exigirla la predicación, se vuelve aquí transparente en su fundamento último:la *fidelitas* recíproca entre Dios y su pueblo, que en la Antigua Alianza era ya inseparable de la fe, la confianza de la esposa que se entrega al esposo en unas nupcias definitivas.

5. *La predicación y las otras formas eclesiales*

Lo decisivo sobre la predicación ya lo hemos dicho al hablar del desarrollo de la fe. La predicación apostólica, que ha de ser siempre el arquetipo de toda predicación eclesial posterior, es «ministerio de la palabra» (Hch 6,4). Esto quiere decir que la predicación no posee ninguna forma propia, que entre en competencia con la forma de la palabra. El ministerio consiste en que la palabra de Dios imprima su propia forma en los oyentes aquí y ahora. Como ya dejamos bien claro al hablar del ejemplo de María y de los santos, el ministerio o el servicio no es una actitud de mera pasividad, sino un ejercicio de todas las fuerzas humanas, incluidos el intelecto y la capacidad de ser modelado en cuanto materia sierva, en la que la palabra puede imprimir su propia forma. Ciertamente, se trata aquí de una materia privada de toda acentuación específica, de una materia que no constituye ninguna «forma intermedia», ya que la auténtica materia son los corazones de los hombres, que han de ser tocados y convertidos. El arte de la predicación y la retórica cristianos se hallan, pues, bajo el mismo juicio que todo arte cristiano. Han de preguntarse si han utilizado todas sus fuerzas en la actualización de la palabra de Dios, tal como es en sí misma, o si, por el contrario, han construido una forma autónoma, que se interpone como una instancia intermedia, digna de consideración y quizá de admiración, pero que paraliza la fuerza de la palabra de Dios.

Se puede establecer una distinción entre la predicación que encuentra al que no está preparado, al incrédulo, y la que está dirigida a

los que ya creen. En la predicación de Pablo a los primeros se manifiesta claramente un «punto de contacto» que introduce en el ámbito religioso universal y sirve de trampolín para la predicación de Cristo. No se trata de una «forma de concesión» adoptada por la predicación, como si uno hubiera de comenzar por algo impropio, para luego llegar a la cosa propiamente dicha. En efecto, para Pablo, el «orden natural» no se sitúa en modo alguno fuera de Cristo, sino que se fundamenta en él, que lo ha hecho posible, y, por consiguiente, los oyentes están ya sin saberlo en el ámbito de la soberanía de Cristo y son interpelados por algo que ellos ya son y tienen, si se los considera a partir de Cristo[5]. Tampoco en este caso se les habla primeramente desde fuera, para luego dar un salto y ver las cosas desde el interior, sino que se lleva a cabo una *anámnesis* en el sentido teológico (y no platónico). Esto aparece con toda claridad en la predicación intraeclesial, ya que la predicación de la palabra tiene su *Sitz im Leben* justamente allí donde la Iglesia brota de Cristo, en la *anámnesis* eucarística litúrgica, y, brota en un acto único, que es a la vez predicación y sacramento, de un único origen, que es al mismo tiempo Palabra y carne. Si se pudiera predicar y a la vez realizar la «acción» eucarística (*hoc facite*), esta realidad quedaría perfectamente expresada. En el discurso de despedida de Jesús, Juan nos presentó la eucaristía como palabra, más aún, nos mostró la unidad que ambas constituyen. Dado que vivimos en el tiempo, una simultaneidad perfecta entre ambas es imposible, y la actualización de Jesús como Palabra-Dios precede a su actualización como Palabra-carne. La palabra es concebida preferentemente como la acción de Dios que nos conduce a la verdad, en la medida en que, convenciéndonos (ἐλέγχειν) y juzgándonos (κρίνειν), nos saca de nuestra ruina y de nuestras tinieblas y nos introduce en la verdad abierta y manifiesta[6].

Esta función de la palabra no es inferior en rango ni en importancia a la sacramental como podría inducir a pensar la denominación impropia *Vormesse* (ante-misa). Se podría defender incluso lo contrario, ya que la carne sin palabra y sin espíritu «de nada sirve». En la predicación apostólica, la diferencia entre discurso exterior e interior se vuelve borrosa en una Iglesia que practica el bautismo de los niños, porque la presencia en el ámbito eclesial supone siempre interrogación y ratifica-

5 Cf «Las implicaciones de la Palabra», en *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, pp 48-72.

6 H. Schlier lo ha explicado luminosamente a base de 1 Co 14: *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Colonia 1953, pp 50-68.

ción personal del bautismo en cuanto morir en Cristo (Rm 6) y, en consecuencia, de si el asistente es verdaderamente creyente. En cualquier caso, toda palabra de Dios tiene ahora un momento de eucaristía, un momento de «la noche en que fue entregado» (1 Co 11,23) y es palabra de cruz (1 Co 1,18), por lo que tiene como contenido y «fuerza de Dios» (*ibid*) la forma de cruz de la palabra de Dios y, consecuentemente, la forma de «debilidad y de humillación». El predicador tiene «sentimientos de debilidad, de temor y de gran temblor»; por eso su predicación no puede consistir en «persuasivos discursos de sabiduría», sino «en la manifiestación del Espíritu y del poder (de Dios)» (1 Co 2,3-4), «pues en la flaqueza llega al colmo el poder» (2 Co 12, 9). Esto no hay que entenderlo ciertamente en el sentido de que el predicador haya de predicar sin energía, a fin de que Cristo sea fuerte en sus palabras, sino en el sentido de que «cuando parezco débil, entonces es cuando *soy* fuerte» (12,10); «y así somos nosotros débiles en él, pero vivimos con él para vosotros por el poder de Dios» (13,4), aun cuando esta vida aparece menos en el predicador que en la comunidad creada, edificada (12,19) por él, (13,9). El predicador está «probado» cuando demuestra «que Cristo está en él» (13,5), y, dado que la comunidad exige esta prueba (13,3), él está en condiciones de darla: el misterio de la cruz (la fuerza a través de la debilidad) no es algo exterior a él, sino que vive realmente en él (12, 9-10).

Ni Pablo ni Jesús (Mt 10) conocen otra «forma» de predicación. Es justamente la forma de Cristo, que sólo puede imprimirse en la predicación si antes ha dejado su impronta en la fe existencial del predicador. Una vez hecho ésto, ya no hay peligro de que el predicador se predique a sí mismo. En el acto de la predicación es el «siervo de la palabra», que no es suya, sino de Dios, con la misma fuerza inmediata que poseía la revelación de Dios en Cristo. Por eso Pablo puede denominar la predicación apostólica como «palabra de salvación» (Hch 13,26), «palabra de la gracia» (Hch 14,3; 20, 32), «palabra de vida» (Flp 2,16), «palabra de reconciliación» (2 Co 5, 19), «y estos genitivos expresan algo más que una palabra ''referente a'' la salvación, la gracia, la vida, la reconciliacion... La palabra no es sólo ni en primer lugar un relato histórico que habla de la reconciliación, de la salvación y de la gracia, como de cualquier otro acontecimiento histórico. ¡No! Esta palabra *engendra*, crea y opera la ''salvación'', la ''gracia'', la ''reconciliación''»[7]. Como la palabra misma de Dios adquiere para nosotros su fuerza a partir de la existencia de Cristo,

---

7 F.X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955.

en cuanto *medium* eclesial exige vida al predicador. Si éste vive realmente su fe, no tiene ninguna necesidad de «compenetrarse» artificiosamente con sus oyentes o de «adaptar» su estilo, cosas que, en definitiva, tienen escasa importancia, porque sabe verdaderamente cómo es el hombre y con qué falta de fe, impotencia y oscuridad escucha la palabra de Dios. Viviendo realmente como cristiano, el predicador realiza la doble resolución de la predicación en la palabra de Dios y en el hombre pecador y creyente y justamente a través de este análisis deviene su predicación cristianamente creíble. Justamente a través de esta «disolución» de todo arte propio y autónomo adquirirá ella el «estilo» cristiano, de la misma manera que la liturgia eucarística sólo es auténtica y posee su estilo cuando no aparece ante la comunidad como una representación estética que reivindica su propio estilo, sino cuando en su celebración conecta los dos polos que han de estar unidos: el Señor que se entrega a sí mismo y la comunidad que tiene hambre de él.

El estilo de la predicación y del culto sacramental se decide, pues, simultáneamente. Ambos son dos aspectos de la misma actualización rememorativa del Señor, que se ha hecho hombre por nosotros y se nos ha dado como comida y bebida, y ambos contemplan el acontecimiento histórico no desde una distancia objetivante, haciéndolo presente en virtud del Cristo resucitado y viviente. Cristo no tiene necesidad de hacerse «representar» por un hombre, pues es lo bastante poderoso para hablar él mismo sirviéndose del hombre, para tocar los corazones de un modo inequívoco en cuanto Dios y hombre que es, lo mismo que actúa como Dios y hombre en el acontecimiento eucarístico. Esto, dicho en otros términos, se conseguirá tanto mejor en la medida en que el predicador no tome consciente o inconscientemente como base de su predicación un esquema artificial del cristianismo. Ciertamente, en la formulación eclesial del dogma hay ya implícita una teología, e innumerables teologías de los más diversos tipos configuran la revelación cristiana en sistemas conceptuales concretos, más o menos abarcables y de estilos muy diferentes. Pero para los oyentes cristianos resulta penoso que la revelación sea reemplazada por una ostensible construcción teológica. La teología ha de ayudar a la predicación a hacerse transparente a la revelación y no a interponerse entre las dos como una instancia autónoma, que impediría al oyente una escucha verdadera y directa de la palabra de Dios e imposibilitaría lo que Kierkegaard llama la «contemporaneidad». La predicación no es un curso de teología para laicos, aunque tampoco es, evidentemente, una transformación de la revelación en una moral puramente natural o cristiana. Está íntimamente ligada a la cuestión «de la arquitec-

tura, de la ley de construcción cristocéntrica de la predicación»[8]. «Por eso la predicación tiene siempre presupuestos explícitamente sobrenaturales, a saber, la comprensión sobrenatural y el Espíritu Santo; y tiene, en cambio, pocos presupuestos naturales... El Espíritu sólo se volverá operante a través de nuestra palabra cuando le damos cabida en nosotros, y ésto requiere un retroceso del propio yo»[9]. Sólo ésto hará plausible nuestra predicación como palabra de Dios.

Sería interesante y fecundo examinar de esta manera todas las demás formas de la existencia eclesial y mostrar cómo son otras tantas improntas de la forma de Cristo, es decir, un *medium* que debe acoger a esta forma y puede hacerlo fundamentalmente, pero puede también por la hostilidad del hombre oponer resistencia a su fuerza configuradora y enturbiar la imagen hasta hacerla irreconocible.

1. Tal resolución debería ser efectuada ante todo por la autoridad eclesial misma. Así se demostraría que la autoridad en la Iglesia de Cristo es simple *medium*, sustancialmente pensado y creado a partir del amor de Cristo, realización gratuita del seguimiento personal de Cristo en el que la desempeña (es decir, en el ministro), seguimiento que por voluntad del Señor de la Iglesia habilita para ejercer un ministerio cristiforme. Así se lleva a cabo algo asombroso. Se subraya la distancia del siervo al Señor y, al mismo tiempo, el siervo queda instrumentalmente vinculado al obrar del Señor. Desde el punto de vista cristiano, ésto es incomprensible si tan sólo se subraya la distancia, es decir, el *opus operatum a Christo* a través de la indignidad y de la pecaminosidad del sacerdote. Cristianamente, ésto sólo es inteligible si se contemplan el seguimiento de Cristo y la constitución en el ministerio como una figura única que garantiza la representación de Cristo (el único servidor verdadero) operada por su gracia[10]. Con ello, el conflicto entre jerarquía y laicado en la Iglesia no quedaría sin más eliminado, pero sí liberado de su crudeza y hecho cristianamente creíble, y sería plausible que la brusquedad siempre reiterada de este conflicto no se atribuyese a la institución en cuanto tal, sino al hecho de ser dirigida por hombres pecadores.

2. Otra resolución podría ser afectuada en la esfera del derecho eclesiástico que remite al poder de jurisdicción de los Apóstoles y de sus sucesores y plantea el intrincado problema de la obediencia eclesial. Es

---

8 *Ib*, p 39.

9 H. Volk *Sonntäglicher Gottesdienst*, 1956, pp 68-69.

10 Cf «Seguimiento y oficio», en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, pp 80-147.

evidente que el mero análisis orientado al hombre no basta, pues en ese caso se entendería la obediencia como subordinación a una disciplina eclesiástica socialmente necesaria, que debería ser muy exigente, pues sólo así podrían garantizarse y conservarse los bienes de la unidad en la fe y en el amor. La obediencia cristiana ha de ser manifestación de la única obediencia redentora de Cristo al Padre. El momento de alguna manera coactivo, que aparece especialmente en la esfera del derecho eclesiástico, ha de apoyarse en la libre y mucho más profunda voluntad del cristiano de pertenecer a la Iglesia, así como en la libertad así obtenida del hombre cristiano, para la que nos ha liberado Cristo a través de su obediencia. Desde fuera se observará sobre todo la resolución sociológica y se apreciarán ciertos valores estilísticos y ésteticoculturales del catolicismo, o bien, cuando éstos degeneren, se les colocará la etiqueta de tradicionalismo e integrismo. Pero esta visión externa ha de ser superada teológicamente mostrando cómo Cristo quiso imprimir también en su Iglesia la forma de su obediencia. De este modo, la obediencia religiosa aceptada por amor a Cristo de una manera totalmente voluntaria, cobra pleno sentido y deviene creíble y se supera también el dualismo entre obediencia laical a la jerarquía y a la esfera jurídica constituida a través del mandato recibido de Cristo[11], y la obediencia religiosa, no obstante la permanente diferencia estructural entre ambas. En efecto, ambas formas, en cuanto libre obediencia a Cristo, vienen constituidas y hechas creíbles a través de la mediación de la persona del superior eclesiástico o religioso, que representa a Cristo.

3. La disciplina y la obediencia eclesiástica constituyen un aspecto de la vida cristiana global en la Iglesia en la medida en que son «forma», y la ley estructural, que vale para la parte, vale también para el todo. El mismo principio que constituye a la autoridad eclesial con su jurisdicción es el que funda ante todo la vida religiosa en su totalidad. Si bien para todos los consejos evangélicos puede darse una resolución orientada al hombre, pues tienen su correspondencia en la mayoría de las grandes religiones, y, por lo mismo, se muestran conformes a la naturaleza humana, adquieren su sentido cristiano a través de la impronta de la forma de Cristo, que queda marcada en los que han sido llamados a seguirle y responden a esta llamada. La pobreza es el precepto de Jesús de abandonarlo todo para adquirir la perla única que es Cristo, la renuncia a toda forma mundana para convertirse en pura «matriz» esponsal,

11 «Existencia sacerdotal», en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, pp 388-433.

que se ofrece para recibir la impronta del esposo, de su modo de pensar y de su forma de vida. Lo mismo puede decirse de la virginidad, cuya forma de seguimiento ha de leerse en María: la exclusión de toda la vitalidad y fecundidad corpórea y espiritual, para acoger maternalmente en sí a la única forma de la Palabra de Dios hecha hombre, para albergarla, darla a luz y acompañarla en su crecimiento, en su camino. Aquí la resolución orientada al hombre sólo puede hacerse en toda su pureza a través del arquetipo cristiano. El milagro de la fecundidad virginal es demasiado evidente para que pueda darse una imagen lo suficientemente plausible del mismo en los mitos y en las formas de vida de los pueblos. Este milagro permanece oscurecido por prejuicios filosóficos (generación e individualidad son malas y, por consiguiente, hay que suprimirlas a través de la continencia o del ascetismo) y por ofuscamientos eróticos.

La vida según los consejos evangélicos no es sino la puesta en práctica formal (representativa) dentro de la Iglesia de un precepto válido para todos los cristianos. El «espíritu» de los consejos de Cristo, que expresan su propio Espíritu y su forma de vida, ha de ponerse también de manifiesto en los que poseen, en los que están desposados y en los que pueden disponer de sí mismos (1 Co 7). En este sentido, el estado religioso no es sólo expresión de Cristo, sino también cooperación con la fuerza configuradora de Cristo ejercida por los laicos. Esto se hace patente cuando el sentido de la forma de Cristo se manifiesta como amor de Dios al mundo y como amor perfecto del hombre a Dios y a sus hermanos. Este sentido, que configura primariamente la forma de Cristo, debe y puede ser también el sentido de toda forma de vida eclesial, lo cual quiere decir dos cosas: que toda forma (sea la sacramental, la de la estructura jerárquica, la de la disciplina eclesiástica, la de la vida según los consejos evangélicos, etc.) sólo es cristiana en la medida en que es concreción e ilustración del amor cristiano, y que este amor eclesial no es amor humano autónomo, ni siquiera desde el punto de vista existencial, sino amor de Cristo impreso en la Iglesia por el Espíritu Santo y, por consiguiente, en último extremo, amor trinitario del Hijo al Padre y, por lo tanto, del Padre al Hijo.

4. Un último terreno, al que bastará aludir (ya que será tratado con detenimiento en los volúmenes 2º y 3º), es el de la teología. Esta es esencialmente un proceso de conformación, pues, por una parte, tiene la misión de hacer evidente lo histórico y contingente de la revelación en su concatenación y necesidad lógicas, y, por otra (inseparable de la anterior), intenta transformar en la medida de lo posible en la tierra la *pistis* en *gnosis* a través de una penetración contemplativa en la dimen-

sión profunda de los hechos concretos[12]. Puesto que ya el evangelio exige continuamente una comprensión de lo creído, tal transformación es posible, y la empresa de la teología puede desarrollarse en una actitud de obediencia a Cristo y no tiene por qué ser una rebelión intelectualista ni un comer el fruto prohibido del conocimiento. Sin embargo, esta acción ha de regirse por ciertas normas. No puede ser una mera contemplación desinteresada, sin conexión alguna con la praxis cristiana. Por consiguiente, tiene como norma la clarificación de la estructura de la fe cristiana, y esta clarificación ha de servir, tanto a la Iglesia en su totalidad y a su predicación, como al individuo y a su meditación y existencia cristianas. Tiene además otra medida en el carisma de la fe y del conocimiento que le ha sido dado por el Espíritu Santo a partir de Cristo (ἀναλογία τῆς πίστεως, Rm 12, 6) y no puede ponerse por encima del carisma que le ha sido otorgado, como lo manifiesta especialmente el hecho de que la donación del carisma se lleva a cabo de modos diferentes según la misión de cada uno, y por tanto no es posible una teología puramente unívoca que rebase el ámbito de esta donación. La teología posee además una medida escatológica, la fe misma, que contempla las articulaciones de la verdad de la revelación como en un espejo, pero no en sí mismas (*per speculum, in aenigmate*) y, por consiguiente, sólo puede serle aplicada la denominación de «ciencia» en un sentido analógico[13].

Estas tres delimitaciones no impiden que la palabra de Dios se glorifique a sí misma en las teologías cristianas, tal como lo comprendió y expuso sobre todo Orígenes. El hecho de que la teología pueda adquirir su forma como una figura esbozada por Dios mismo y, en consecuencia, pueda pasar sin dificultad del terreno de la pura verdad lógica a una experiencia que irradia a partir del arquetipo, que lleva a la contemplación y puede llegar a convertirse en mística, lejos de poner en cuestión su carácter de forma, lo asegura. La convergencia de estética y mística en las grandes teologías místicas (desde Gregorio de Nisa y Dionisio hasta Bernardo y Guillermo, la gran Matilde, Juan de la Cruz y Teresa de Avila) es sorprendente y se explica únicamente si partimos del hecho de que también lo indecible e informe de Dios se ofrece como sobre-forma fascinante y arrebatadora, provocando en el hombre la respuesta de las fuerzas configuradoras e incautándose de ella. Los peligros que aquí se corren son evidentes, pero no tienen por qué impedir el éxito de la empresa. Por lo demás, la dimensión personal-existencial nunca se halla

12 *Das betrachtende Gebet*, 1955, pp 136-211.

13 M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, París 1943.

ausente en las grandes teologías clásicas. Desde siempre la *sapientia* ha sido unida al *sapor*, y la asimilación existencial de la verdad cristiana ha sido el criterio indispensable de la exposición de la verdad. Justamente en este equilibrio entre el esfuerzo personal para lograr el *intellectus fidei*, y la participación en el objeto de la fe que se nos da en la experiencia vital, resplandece la verdadera forma de la teología. Más aún, en cuanto forma plausible, la teología es el fruto de esta unión. Una teología separada de la existencia no puede ser creíble, ya que es incapaz de hacer verdaderamente patente su objeto[14].

Una observación final sobre todo este capítulo referente a la «mediación de la forma». El presente capítulo forma una unidad con el que viene a continuación, que trata del «testimonio de la forma», y habría podido ser incluido en él bajo el título global de «el testimonio del Espíritu Santo». La Sagrada Escritura y la santa Iglesia constituyen juntas, en su capacidad de expresar a Cristo, la obra del Espíritu Santo: *Ille me clarificabit* (Jn 16,14), *ille testimonium perhibebit de me* (Jn 15,26). Si se coloca a ambas formas (Escritura e Iglesia) bajo el título de «testimonio» (lo cual es posible y está plenamente justificado), quedará de manifiesto que son indispensables para la comprensión de la forma fundamental. La Escritura no sólo nos ofrece una especie de «retrato ideal» del Jesús histórico. Pone además de manifiesto su ser-Palabra-de-Dios en una forma válida para el mundo y Jesús necesita de esta dimensión preparada por el Espíritu para desarrollar su realidad, tanto ideal como efectiva. De igual modo, la Iglesia tampoco es únicamente un efecto histórico tardío de Cristo. Es su «plenitud» y su «cuerpo» esponsal. Lo que en ella hay de realidad cristiana es él mismo, que se expresa y se imprime en la humanidad mediante la fuerza del Espíritu. Consideradas así, ambas dimensiones deberán ser cuando menos mencionadas en el próximo capítulo, ya que forman una parte del paisaje teológico que rodea a la forma central y que en modo alguno puede concebirse al margen de ella, ni interior ni exteriormente. Pero ambas formas (Escritura e Iglesia) han sido tratadas en el presente capítulo porque, en cuanto mediaciones de la manifestación de Cristo, podrían despertar la sospecha de ser opacas y no permeables. Si fuesen tan sólo obra del hombre, no podrían ser de otra manera, y ésto de un modo irremisible, aun supuesta la divinidad de Cristo. En la medida en que fuesen humanas, oscurecerían su forma, y sólo en la medida en que Cristo prevaleciese en ellas frente a la obra humana, no obstaculizarían su poder.

14 Cf «Teología y santidad», en *Verbum Caro*, 1960.

En cambio, si son una obra emprendida por Dios, es cuando menos posible que junto con la forma fundamental lleguen a constituir una forma global, y que en ellas, con más fuerza en la Escritura y con menos en la Iglesia, se dibuje la estructura de la forma fundamental. Decimos que esta última se dibuja con más fuerza en la Escritura, porque a pesar de haber sido redactada por el hombre y de los oscurecimientos y relativizaciones inherentes a esta redacción, ha sido inspirada positivamente por el Espíritu Santo, su «autor fundamental». En cambio, en la Iglesia se imprime con menos fuerza, pues incluso sus estructuras instituidas por Cristo están expuestas en su totalidad a los abusos humanos, y la infalibilidad en la conservación e interpretación del depósito de la revelación sólo está garantizada bajo la forma de una *assistentia negativa* que impide errores sustanciales. Naturalmente, ésto no obsta para que en la Iglesia se den una profecía, una santidad y unos carismas auténticos, así como un testimonio palpable de Cristo, por ejemplo, a través del martirio. Y ésto en todas las épocas. Más aún, la forma de Cristo, que en sí misma está escondida a los ojos del mundo (*mundus eum non cognovit*, Jn 1,10; 14,17), puede brillar hasta tal punto en el testimonio del cristiano que su belleza y su justeza se muestren en toda su evidencia, como un palimpsesto medio borroso deviene repentinamente legible y se descrifra de un modo casi milagroso. Bajo la doble «forma de siervo» de una Iglesia realmente pecadora y de una Iglesia oscurecida por los pecadores resplandece la gloria del amor de Cristo, y no sólo de un modo «puntual», en el amor de un hombre concreto, sino de tal manera que, partiendo de este punto, queda justificada la totalidad, tanto la Escritura como la Iglesia en su forma institucional.

La visión de la forma de Cristo a través de la mediación de la Escritura y de la Iglesia es una revelación que remite objetivamente más allá de sí. Sólo una ilusión hace que se confunda al apóstol de Cristo con un dios (Hch 14,11 s). Desde el punto de vista objetivo, la experiencia es extática, pues en un libro se hace visible el Espíritu, y en un «hombre tan débil como vosotros» (*ibid.*, 14-15) se manifiesta la fuerza de Cristo. La forma que ambas (Escritura e Iglesia) presentan es esencialmente relativa. Pero aquí habría que tratar temáticamente no sólo de la «forma», sino también de la «felicidad» y del «goce», no sólo de la visión sino también del éxtasis. Ya al principio decíamos que una doctrina de la visión incluye una doctrina del éxtasis, y viceversa. Y, en la esfera de la belleza mundana, la forma tampoco puede ser percibida realmente sin que el contemplante sea arrebatado en ella. La belleza nunca es pura superficie, siempre posee altura y profundidad. «El que me ha visto a mí, ha visto

al Padre» (Jn 14,9), «el que me ve, ve al que me ha enviado» (Jn 12,45). De este momento extático hablaremos con más detenimiento en el volumen 3º, donde se tratará sobre todo del aspecto «dogmático» de la teología, del arrebato objetivo del que ha recibido la gracia, más allá del mundo puramente creado, es decir, de su arrebato al mundo y a la naturaleza de Dios.

La Escritura y la Iglesia son medios cuya forma es inexplicable sin este éxtasis objetivo, sin este entusiasmo objetivo. En cuanto el Espíritu hace presente («extasía») en ellas la forma de Cristo, hace presente también («extasía») al hombre en ellas y, por ellas, en Cristo. Es lo que los Padres llamaron *admirabile commercium et connubium.*

E. EL TESTIMONIO DE LA FORMA

1
EL TESTIMONIO DEL PADRE

La forma de Jesús no viene testimoniada desde fuera, sino desde dentro, es decir, es el testimonio el que ante todo la constituye como la forma que ella es, a saber, como la manifestación de Dios, la Palabra de Dios, el testimonio de Dios sobre sí mismo. Juan, que ha elaborado con plena conciencia esta teología del testimonio, enumera en total cuatro dimensiones del testimonio: el testimonio que el Padre da por sí en favor del Hijo, pero también a través de la persona del Hijo, de su palabra y de sus obras; el testimonio de la Antigua Alianza, que es el de Abrahán, Moisés, los profetas y, finalmente, de Juan el Bautista, que es la recapitulación viviente de la historia veterotestamentaria; el testimonio de las obras, es decir, del poder del Hijo sobre el cosmos, las «potencias», los ángeles, la muerte y todas las miserias del cuerpo, poder que le ha sido dado por el Padre y del cual forman parte (como manifestaciones extraordinarias del mismo) las resurrecciones operadas por Jesús y su propia resurrección; y, por último, el testimonio del Espíritu Santo, que en Juan va estrechamente unido al testimonio sacramental «del agua y de la sangre», es decir, al bautismo y a la eucaristía. Estos testimonio no son todos del mismo rango. El del Padre, expresado en el tercer testimonio, es decir, en el de las obras de Jesús, «está por encima del de Juan» y, por consiguiente, por encima de la Antigua Alianza en su totalidad (Jn 5, 36), pues esta última no contribuye a constituir la forma de Jesús en el mismo sentido en que lo hace el testimonio del Padre y, a su modo, el del Espíritu; porque el agua y la sangre, que dan testimonio junto con el Espíritu (1 Jn 5, 6), emanan de Jesús mismo y, por consiguiente, son algo suyo (Jn 19, 34: «El es el que vino por el agua y por la sangre»,

1, Jn 5, 6). A su vez, entre el testimonio del Padre y el del Espíritu se da también un orden. Es en el Hijo en donde el Padre da testimonio de sí mismo en primer lugar, y por eso el testimonio de Jesús da fe del Padre. El Espíritu Santo da testimonio del Hijo una vez que éste ha retornado al Padre, y, en este testimonio, se remite al del hijo y lo desarrolla (15, 26). El testimonio del Padre constituye la forma (εἶδος) del Hijo en cuanto tal, el del Espíritu constituye su gloria (δόξα).

La singular relación que establece Jn 5, 37-38 entre el Padre y la forma (εἶδος), puede servir de punto de partida para la comprensión del testimonio del Padre; «Y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante (su forma, su figura), ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído en aquel que él ha enviado». ¿En qué sentido puede hablar Juan de una forma del Padre y ponerla en conexión con su voz (φωνή) y con su Logos? ¿Acaso es posible percibir la forma de Dios (que en sí mismo es invisible y nunca ha sido visto por nadie: 1, 18) de la misma manera en que se escucha su voz y su palabra? Las palabras de Jesús constituyen un claro reproche a los judíos: ellos habrían debido ver la forma; y habrían podido verla si hubiesen creído en Jesús. Aquí podemos remitirnos a los pasajes de la Escritura que atestiguan una visión del *eidos* de Dios. Jacob, tras la lucha con el ángel de Yahvé, da testimonio de «haber visto a Dios cara a cara» (Gn 32, 31). Dios mismo atestigua que se reveló a Moisés no en sueños ni en enigmas (como a los demás profetas), sino hablando «cara a cara» con él, y a las claras (ἐν εἴδει), no por figuras (οὐ δι᾽αἰνιγμάτων), y Moisés contempló el semblante de Yahvé (Nm 12, 7-8). Pero todo esto podría ser tan sólo una reminiscencia lingüística, pues Jesús no exige, evidentemente, a los judíos una participación en la misma visión que Moisés tuvo de la forma de Dios más allá de la visión de los profetas. Tampoco puede presumirse aquí una alusión a las teofanías de la «religión de los patriarcas», que jamás fueron una posibilidad abierta a todos y que pertenecen a una época totalmente distinta. Pero si se ponen las palabras de Jesús en conexión con 14, 9 y 12, 45, devienen inmediatamente comprensibles: el que ve a Jesús, ve al Padre, pues él mismo es el devenir-forma, el *eidos* del Padre. Y lo es con una concentración y exclusividad que no excluyen que el creyente pudiese ver y escuchar a Dios ya en la Antigua Alianza, en la medida en que la revelación de Dios estaba en camino hacia la forma definitiva. Jesús quiere decir que el hecho de que los judíos no sean capaces de ver y de escuchar a Dios en él, demuestra que jamás (πώποτε) se han encontrado con él, ni siquiera en la ley y en los profetas.

Πίστις y εἶδος no están aquí en tensión alguna. Al contrario, se reclaman y se incluyen recíprocamente, lo cual arroja una luz sobre la supuesta contraposición de ambas en Pablo. El «ver como en un espejo y en enigmas» (1 Co 13, 12) indica sin duda una visión real, una visión típica del modo de conocimiento profético que, ciertamente, está en oposición con las tres cosas que permanecen[1], y la oposición de πίστις y εἶδος en 2 Co 5, 7 no puede significar el conflicto entre la «mera fe» (en Cristo) y la visión ultraterrena de su forma, sino que se refiere, como insinúa el contexto, a la imposibilidad de abarcar, de ver en toda su extensión la forma cristiana en este mundo, y a su plena expansión en el más allá (conforme a la oposición entre «tienda» y «casa» que aparece en el v. 1)[2].

Antes de seguir avanzando y de entrar en una cuestión decisiva para nuestros fines, recordemos una vez más nuestro primer supuesto. Desarrollar una estética teológica no significa aplicar sin reparos a la revelación cristiana las categorías de una esfera esencialmente ajena a la teología, por ejemplo, la mundovisión religiosa de los griegos. Significa tan sólo partir del principio fundamental de que esta revelación, al igual que es la verdad y la bondad absolutas, también es la belleza por antonomasia, lo cual no podría convertirse en una afirmación evidente si fuese imposible toda trasposición de las categorías humanas, procedentes de la esfera de la lógica, de la ética (pragmática) y de la estética, toda utilización analógica de tales categorías. Pero ¿por qué se reconoce la legitimidad de las analogías en lo referente a la verdad y a la bondad, como lo hacen siempre prácticamente los investigadores, incluso si las rechazan desde un punto de vista teórico, mientras se recusan *a limine* las analogías sacadas del ámbito de la estética? El propósito constante de la investigación protestante es demostrar que lo constitutivo peculiar de la revelación bíblica no puede reducirse al sistema categorial de la comprensión religiosa del mundo y de la existencia propia del ámbito extrabíblico, ni a la religión primitiva de Canaán, ni a las grandes religiones de Egipto, Irán y Mesopotamia, ni, en particular, a la de Grecia. Pero esta imposibilidad apriorística entre ambas esferas y su significado pasa por alto históricamente y niega teoréticamente lo que hay de común y exagera hasta tal punto los caracteres diferenciales, que vienen a constituir por sí solos la totalidad de la forma. Se aparta a un lado la sustancia común y se conserva la diferencia específica, convertida en insustancial. Y si a

1 G. Kittel, ThWNT I, pp. 177-179.
2 G. Kittel, ThWNT II, p. 372.

la «comprensión griega del mundo» se le aplica al consabido tópico de «estética», la revelación bíblica será evidentemente «no estética».

Esta mentalidad tiene funestas consecuencias en todo el ámbito teológico, porque prejuzga todo lo que hay de imagen en el pensar y en el representar religiosos del hombre y lo pone entre paréntesis como mítico y, por ende, como algo a eliminar en la interpretación teológica de la Escritura. La consecuencia es que sólo resta lo totalmente invisible y no conceptualizable, un actualismo escatológico que hace superflua la encarnación de Dios. Cuando la Biblia se sirve de las concepciones humanas del mundo, lo hace ciertamente para juzgar sus absolutizaciones derivadas de la culpa original, pero también para sobreelevar lo incoativo que hay en tales esquemas humanos (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, Flp 2, 7) y llevarlo a su plenitud. La demostración de que palabras como εἶδος o μορφή no las utiliza la Escritura en el sentido específicamente griego, puede apoyarse en muchos pasajes del texto bíblico, pero ello no prueba todavía que las afirmaciones bíblicas no tengan nada en común con las griegas[3]. La constatación de que Juan habla del «revelador» «en el lenguaje del mito» no siempre exige una desmitologización de su lenguaje, pues este lenguaje no es otra cosa que el patrimonio de imágenes humanas comprensible para todos[4].

Era necesario recordar ésto antes de considerar cómo el Hijo, en el testimonio dado por el Padre y en el testimonio que él da del Padre, aparece como el *eidos*, la forma de Dios, y, por consiguiente, como el modelo estético de toda belleza. No hay que olvidar tampoco que el rechazo de una doctrina trinitaria formulada en los concilios coloca a menudo al protestantismo ante la dificultad de escoger entre un discurso prácticamente diteísta y una reflexión modalista. Unidad de esencia, distinción de personas: son fórmulas, que intentan obviar dos peligros y nos recuerdan ante todo que en Cristo se revela y se pone de manifiesto en el mundo la esencia divina única y concreta, y se manifiesta precisamente cuando esta revelación se anuncia como un enviar y un ser-enviado, como un permanecer en el trasfondo y un aparecer en primer plano, como un permanecer-arriba y un descender y ascender de nuevo. La esen-

---

3 O que, como en el caso de Pablo, los dos significados estén totalmente disociados y sin ninguna relación (J. Dupont, *Gnosis*, Lovaina 1949).

4 Cfr. por ej., Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, p. 210: «El evangelista puede asumir esta característica gnóstica del revelador, porque en la gnosis misma el conocimiento del gnóstico, desarrollado mitológica o especulativamente, es siempre decisivo para comprenderse a sí como extraño al mundo y como perteneciente al mundo divino».

cia de Dios se muestra en esta duplicidad, que remite a su vez en la misma línea de distinción a un tercero que establece un vínculo vital entre el que envía y el enviado. El Dios uno, esencialmente invisible, se manifiesta; pero no del modo en que estamos acostumbrados en el ámbito del ser mundano, en el que un ser (una persona, por ejemplo) se manifiesta sin manifestarse, asoma como fundamento, pero sigue quieto en sí, descansa en sí mismo, sino de tal manera que esta polaridad se nos revela como una relación personal existente dentro de la esencia divina. Es justamente *aquí,* en esta revelación, donde Dios es para nosotros un misterio absoluto.

Y no es misterio absoluto porque se nos revele de un modo análogo a como se nos revela el ser mundano, ni porque al revelársenos conserva su libertad; lo cual pueden hacer también las personas humanas cuando «dan testimonio» de sí mismas, es decir, cuando exigen la entrega y la «fe» de las otras personas, sino porque esta autorrevelación del ser y de la esencia es en sí misma una relación (tri-) personal. Esto es para nosotros lo absolutamente incomprensible, a saber, que, en Dios, relación consigo mismo y relación con el otro, eterna quietud y eterno amor y aspiración sean idénticos. Y esta identidad no la profesamos por una identificación abstracta, dialéctica o monista de polos que no conseguimos reunir en el ámbito mundano, sino porque es en el modo de manifestación de Dios donde lo incomprensible (es decir, aquella identidad) se hace patente y manifiesto de un modo comprensible.

La mismidad o identidad de Dios no puede ser sometida a ninguna categoría mundana de belleza, aunque para hacerse presente, se sirva de un doble recipiente mundano: la forma y su gloria, por una parte, y el amor y su gloria, por otra. De esta manera, las categorías de la estética no quedan sin más anuladas, sino incomprensiblemente sobreelevadas *(non destruit, sed elevat, extollit, perficit naturam)* para albergar a algo infinitamente más grande que ellas.

En otro lugar hemos mostrado[5], por una parte, cómo todo ser creado es manifestación de sí mismo y manifestación tanto más intensa cuanto más elevado es el rango que ocupa en la jerarquía de la creación (manifestación de su profundidad, superficie de su propio fondo, palabra que muestra su núcleo esencial) y, por otra, cómo en este movimiento del ser se fundan la verdad, la bondad y la belleza. Toda manifestación es a la vez una iluminación de su fondo y una medición de la propia dimensión. Ambas cosas, luz y medida, son correlativas, de la misma ma-

---

[5] *Wahrheit,* I parte, Einsiedeln 1947.

nera en que el fondo sólo es fondo en la manifestación, y la manifestación es siempre manifestación del fondo. El ámbito luminoso situado «entre» fondo y manifestación es medida, y allí donde esta luz deviene reflexión la medida se convierte en palabra de la esencia, que se recoge y se lee a sí misma (*intelligentia*) y hace de sí misma un valor y un don comunicable. De este modo, la luz del ser se convierte en lo que hace feliz, y la medida del ser en lo que es justo. Ciertamente, es verdad que este movimiento del ser que se da entre fundamento y manifestación no se cierra sobre sí mismo, sino que acontece en el impulso por el que la esencia tiende a salir de sí misma: Una cosa es verdadera en sí misma en la medida en que es verdadera para otros, y es buena y valiosa en cuanto es deseable para otros. Y, sin embargo, deviene verdadera y buena para otros porque en su apertura y en su intercambio llega a ser un ser en sí y para sí.

La funcionalidad de la verdad y la utilidad de la bondad adquieren su movimiento contrario a partir de su concepto propio. La reciprocidad, en efecto, entre fundamento y manifestación y el ser-valor para sí y en sí no peligran por ningún acontecimiento que tenga lugar entre esencias, sino que, por el contrario, el acontecimiento entre esencias la fundamenta más profundamente. ¿Por qué se manifiesta, pues, el fundamento? Plantear esta pregunta equivale a preguntar por qué se da el ser en cuanto tal. Toda necesidad (funcional), toda exigencia (ética), toda constricción fundada en ambas son posteriores y no son suficientes para fundar el fundamento. En el manifestarse y en el retornar a sí del fundamento estamos más allá de toda constricción, estamos en la libertad del otorgarse a sí mismo y del ser-otorgado, que ha de ser y permanecer el misterio eterno que se revela a sí mismo. Todas las respuestas del deber-ser son siempre superadas por el eterno asombro del poder-ser. Ninguna manifestación se explica y se funda a sí misma y remite al fundamento que se manifiesta. Pero el fundamento sólo quiere ser en la manifestación, y la luz y la medida entre ambos son la realidad más manifiesta y, a la vez, la más misteriosa: el ser como gracia, gratuidad, belleza, amor.

No se trata de una deducción de la Trinidad, pero conviene recordarlo si, más allá de todo lo filosóficamente concebible, la relación entre Padre e hijo deviene manifiesta a través del Hijo. El Padre es fundamento, y el Hijo manifestación. El Padre es contenido, y el Hijo forma, y forma irrepetible, como lo muestra la revelación. Ahora bien, tampoco aquí se da fundamento sin manifestación, ni contenido sin forma. Ambos son una sola cosa en la belleza, ambos descansan el uno en el otro, y el que quiera saber lo que es la belleza ha de profundizar conti-

nuamente en esta reciprocidad: «Para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10, 38; cfr. 14, 10. 20). El fundamento en cuanto tal es «más grande» que la forma que lo pone de manifiesto y ha brotado de él (14, 28), y, sin embargo, ambos son «uno» (10, 30; 17, 22) y ninguno de ellos pueden ser concebido sin el otro. Se trata, pues, del conocimiento de esta reciprocidad (10, 38), pues quien quisiera conocer a Jesús al margen del Padre, no conocería nada: «Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si me conociérais a mí, también conoceríais a mi Padre» (8, 19). El Hijo es la «exégesis» del Padre (1, 18). El vocablo ἐξηγέομαι, «dar a conocer», «revelar», contiene ambos momentos: el narrativo y el representativo, el personal y el óntico. Este dar a conocer, en cuanto manifestar (φανεροῦν, 17, 6. 26), proclamar abiertamente (ἐπαγγέλλειν, 16, 25), hacer saber (γνωρίζειν, 17, 26), puede expresar algo válido de una vez por todas, pero siempre nuevo, que se acrecienta dinámicamente y no tendrá término, ni siquiera en la vida eterna. El devenir-forma del Padre a través del Hijo está en una conexión estrechísima con el «glorificar» (δοξάζειν), vocablo cuyo significado se aproxima mucho a «valorar», «honrar» al Padre como Señor augusto (τιμᾶν), de la misma manera en que forma y esplendor, forma y luz, son una sola cosa en la belleza.

Ahora bien, existe el peligro de entender la revelación del Hijo, en cuanto da forma y glorifica, como su actividad propia y no, conforme a sus propias afirmaciones, como una actividad del Padre en él, del Padre que se expresa y se glorifica a sí mismo en la forma y en la palabra del Hijo. ¡No hay ninguna afirmación personal que no sea al mismo tiempo afirmación de la única esencia divina! Es Dios mismo el que se revela y se glorifica a sí mismo cuando el Hijo que se manifiesta glorifica al Padre que no se manifiesta en sí mismo, sino en el Hijo. Esta afirmación de la identidad de esencia conduce irremisiblemente, en la línea de lo personal, a la paradoja existencial del Hijo, en cuya forma de siervo se manifiesta de un modo real la forma de soberanía del Padre. Por eso el Hijo no hace nunca su propia voluntad (4, 34; 6, 38), y se limita a actuar por encargo del Padre (10, 18), lleva a efecto la obra del Padre, y no enseña su propia doctrina, sino la del Padre (7, 16; 14, 20. 24). Habla de lo que ha visto en su Padre (3, 11; 8, 38), sólo puede hacer lo que ha visto hacer al Padre (5, 19) y sólo ha de llevar a cabo lo que el Padre le dice y le comunica, y tal como se lo ha ordenado (12, 49-50). Esta línea, seguida por sí misma, sólo llevaría a una especie de mimetismo de la conducta del Padre, una tendencia que durante mucho tiempo ha constituido un peligro para la dogmática, y ha adoptado la forma de

un arrianismo helenizante, oscureciendo la relación expresiva que se da en el ser de Dios. El movimiento contrario lo introduce la afirmación de que en la forma de humillación del Hijo (que se limita a obedecer), el Padre expresa su soberanía y su gloria paternas, y no como en una esfera de expresión diferente, sino como en la suya propia. Es el Padre el que ha dado al Hijo la posibilidad de tener la vida en sí (5, 26), de entregarla por voluntad propia y (lo que pone de manifiesto con más claridad todavía el poder divino) de volver a tomarla (10, 18). Jesús puede otorgar esta vida a otros, que ya no perecerán para siempre y a los que nadie arrebatará de su mano, y el poder realizar todo esto es indudablemente el poder del Padre, pero en la unidad del Padre y del Hijo (10, 28-29). Dar vida eterna, resucitar en el último día (6, 39. 40. 44. 54) y conferir poder para juzgar con él al mundo (Ap 2, 26-28), es expresión de un poder ilimitado de juzgar, dado en propiedad al Hijo por el Padre, «para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre, que le envió» (5, 22-23). A su vez, esta línea, que muestra cómo en el Hijo se hacen presentes las cualidades del Padre, conduciría a un subordinacionismo y diteísmo arrianos, si no se consigue ver y entender ambos aspectos como una sola cosa. No se trata sólo de un primer momento en que el Hijo se hace siervo para mostrar a través de su obediencia la soberanía del Padre sobre él, y de un segundo momento en el que se convierte en Señor para mostrar, por así decirlo, desde una vertiente complementaria la presencia en sí de la misma divinidad de Dios. Así describe el proceso sobre todo el himno de Flp 2, 5-11. Se trata más bien, conforme a los supuestos indicados, de que la humillación misma es ya esencialmente glorificación del Padre y, por consiguiente, del Hijo, como lo corroboran enérgicamente las afirmaciones joánicas (3, 14 s; 12, 28-29; 17, 4-5; 18, 6), y la glorificación externa del Hijo a través de su resurrección no es sino la confirmación de hasta qué punto el amor llevado hasta la muerte se ha glorificado ya interiormente a sí mismo.

Sólo la identidad esencial entre Padre e Hijo en medio de la oposición de personas, que se expresa en la oposición entre Dios y hombre, puede hacer de la relación expresiva entre Dios y hombre una relación expresiva interior de Dios mismo. En esta línea hay que leer las afirmaciones decisivas sobre el testimonio del Hijo por el Padre. En virtud de este testimonio, el Hijo aparece como la interpretación auténtica de Dios. Tal autentificación sólo puede producirse evidentemente dentro de ella misma. A los ciegos para la belleza, tres asteriscos en la guía turística atestiguan dónde hay algo que merece la pena ver. A los sordos a la belleza, la autentificación de un director de ópera acreditado les lleva-

rá a pensar que «Così fan tutte» de Mozart es una ópera grandiosa. Pero ¿quién está autorizado para autentificar «realmente» una obra como la de Mantegna o la de Mozart? Ni siquiera otro gran artista, que en el mejor de los casos se situaría en el mismo rango. Sólo la obra misma puede atestiguar su propia validez. Por eso, Juan sólo menciona los testimonios de la Antigua Alianza y del Bautista de un modo secundario, y tales testimonios han de ser concebidos únicamente como un homenaje al que es único. Los judíos, e incluso los discípulos, exigen que el testimonio interno se exteriorice (2, 18; 14, 8), pero son remitidos a la forma expresiva. La actitud humilde de Jesús demuestra que él no se glorifica a sí mismo y que es otro el que se glorifica en el poder que se expresa en su palabra y en sus obras. Esto no necesita ser creído, sino que puede ser visto y reconocido. Y este conocimiento de la forma incluye el conocimiento interno que Jesús posee del Padre (7, 27-29; 8, 19), hasta tal punto que «si dijere que no le conozco, sería, semejante a vosotros, embustero» (8, 55), y, con ello, quedaría también destruida la legibilidad de la forma de Jesús.

Por lo tanto, es justamente el testimonio interno el que autentifica la forma. En este caso único, en el que la relación entre fundamento y forma es a la vez personal, es un testimonio que el Padre expresa en la forma del Hijo y al mismo tiempo atribuye al Hijo (como persona). Ambas cosas son lo mismo. El que es capaz de ver la forma entiende al mismo tiempo el testimonio que el Padre da internamente del Hijo. El que es capaz de escuchar al Hijo como Logos del Padre, como testimonio que el Padre da de sí al mundo, escucha también el diálogo interior entre Padre e Hijo, en el que el Padre atribuye al Hijo todo su ser divino, su poder y su amor. El Padre legitima la palabra y las obras del Hijo como emanantes de él, del Padre, y de este modo autentifica la forma de humildad y de obediencia del Hijo como expresión fidedigna de la esencia divina. Ahora bien, sólo Dios puede expresar de un modo auténtico a Dios y la «diferencia ontológica», indicada en el primer versículo de Juan («el Verbo estaba en Dios, el Verbo era Dios»), hace ver inmediatamente de qué se tratará a continuación y es, por así decirlo, el acto de ponerse las lentes que permitirán percibir el fenómeno de un modo plástico y estereoscópico.

Para el Hijo es la misma cosa oír la palabra de Dios (8, 47) o la verdad de Dios (8, 40), y ser él mismo esta palabra y esta verdad (1, 1; 14, 6). No puede haber palabra ni verdad más auténticas. Esta autenticidad se manifiesta en la autopresentación de Jesús, que no es dialéctica o invisible y, por lo mismo, las afirmaciones paradójicas al respecto

se anulan recíprocamente sólo a oídos superficiales: «Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico» (5, 31); «aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero» (8, 14); «yo no juzgo a nadie, y si juzgo, mi juicio es verdadero» (8, 15-16). Consideradas desde dentro, estas afirmaciones no son dialécticas, sino claramente compatibles, pues continúa diciendo: «Porque no estoy solo, sino yo y el Padre que me ha enviado» (8, 16); «el que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado» (8, 29). La alusión a que para los judíos son necesarios dos testigos para que el testimonio sea válido (Dt 17, 6; Job 8, 17) es esotérica, pues no se trata de dos personas finitas y separadas, sino que remite al ámbito esotérico, donde el Dios único da dos testimonios personales. Jesús dice que da testimonio de sí mismo y que el Padre da testimonio de él (8, 18). El da testimonio de sí en la medida en que toda forma, al poner de manifiesto el contenido, se revela también a sí misma como forma; pero él sólo da testimonio de sí en la medida en que da testimonio del Padre (17, 6 s), que se atestigua a sí mismo en el Hijo. Por eso, la verdad es tanto el Padre, en cuanto relación expresiva entre Padre e Hijo, como el Hijo en cuanto Palabra y expresión del Padre.

Esta relación sólo puede expresarse con propiedad mediante la palabra clave «amor», que a lo largo del evangelio irradia con una fuerza cada vez mayor. En un primer momento todo es amor incomprensible de Dios al mundo, expresado en la entrega del Hijo (3, 16). Luego, esta entrega del Hijo se manifiesta como amor del Padre al Hijo (3, 35; 5, 20; 10, 17); a continuación, como amor del Hijo a los hombres (11, 5; 13, 1); y finalmente como comunicación del amor del Padre y del Hijo (que es el Espíritu) a los hombres y como respuesta de éstos al Padre y al Hijo en el Espíritu (13-17). Y todos los términos característicos (verdad, honor, glorificación) adquieren esta coloración del amor. De este amor procede el acto de entrega que el Padre realiza por la vida del mundo, y se expresa en el acto de donación del Hijo, del derramamiento de su sangre por la vida del mundo. Pero en esta donación no se expresa únicamente el amor del Padre (a cuya disposición se pone el Hijo en una actitud de total obediencia), ni sólo el amor del Hijo (el único que se ha hecho hombre y puede morir), sino también el indivisible amor esencial de Dios mismo, cuya donación esencial adopta la forma expresiva de «llegar hasta el extremo» (13, 1), hasta las tinieblas (1, 5. 11), en cuanto eterna agua viva (4, 10. 13-14; 7, 38) que sacia una sed eterna (19, 28).

Con ello, el axioma griego *bonum diffusivum sui* alcanza un grado de realización que supera todo lo imaginable y es elevado a una

potencia que sobrepasa todo lo que el hombre puede barruntar o vislumbrar. Se puede reconocer esta potenciación, inaccesible a cualquier especulación humana, por el hecho de que comportamientos esencialmente creados frente a Dios aparecen con rasgos arquetípicamente divinos. De la misma manera en que la muerte se convierte en Cristo en expresión decisiva del amor divino, la plegaria a Dios deviene expresión de la relación intradivina entre el Padre y el Hijo. Al igual que el amor, Juan recalca la oración de Jesús tanto más clara, abierta y manifiesta, cuanto más se acerca a la Pasión, desde la oración ante la tumba de Lázaro (11, 41), que es ya un acto expresamente público, a la plegaria en el templo (12, 27) y a la plegaria de despedida, que tiene un carácter oficial y litúrgico (17). Jesús se manifiesta como la plegaria sustancial intradivina, de suerte que huelga cualquier otra plegaria deprecatoria accidental (16, 26 s). En la forma de la plegaria se hace definitivamente explícito el contenido de la oración y de la revelación, y la unidad de esencia y amor resulta expresable de una manera que supera a cualquier otro testimonio externo. El testimonio de Jesús pasa ya de ser aseveración de que las cosas son así (aseveración necesaria frente a los judíos incrédulos), a ser interioridad abierta, mostrada (Mt 11, 27). Desaparece ya la «voz» del Padre, que en su exterioridad es todavía algo marginal, por así decirlo, voz que resuena «por encima de» Jesús y «cerca de él» en el bautismo del Jordán (Mt 3, 17 par), en la transfiguración del Tabor (Mt 17, 5 par) y en el templo como confirmación pública de la decisión de Dios en pro de la Pasión, previamente a todos los planes de los judíos con respecto a Jesús (Jn 12, 28). Esta voz ya no es concebible a partir del cap. 13. Con el camino hacia la Pasión, con la humanización última de Dios, se diviniza también la humanidad de Jesús hasta expresar por sí todo lo que el Padre puede decir al Hijo y al mundo (Hb 1, 2). La voz del Padre, audible para los presentes de un modo sensible y exterior, es una forma de concesión, posee todavía de alguna manera un carácter veterotestamentario, pues no en vano aparecen por dos veces en este contexto las palabras del Bautista «Yo no le conocía» (1, 30. 33), y la voz que resuena en el templo permanece incomprensible, totalmente o en parte, para los circunstantes (12, 29). La voz del Padre sólo deviene plenamente creíble allí donde se encarna totalmente en el Hijo, allí donde φωνή y λόγος coinciden.

La comprensión de la forma de la revelación, en que el Padre da testimonio de sí, presupone en su estadio más elevado lo que supone ya la comprensión de la forma en el estadio mundano: una comunicación interna, único medio donde puede resplandecer el orden objetivo de la forma. El que se limita a leer o a escribir estudios histórico-críticos

sobre el *Fausto* de Goethe, probablemente no lo ha visto en su verdadera realidad o, en el mejor de los casos, lo ha visto antes o lo verá después. Para experimentar su forma hay que interiorizarla, entrar en su ámbito de irradiación y sentir su hechizo, ponerse en el estado adecuado para que se haga patente su ser-en-sí. Esto no sólo es válido para las obras de arte o para las bellezas de la naturaleza, sino también, y de un modo especial, para el encuentro con el tú humano (M. Scheler, M. Buber); por eso vale asimismo, a un nivel cualitativamente diferente, para la percepción de la forma de Dios (Jn 5, 38). A través del ser-uno con Jesús, los suyos conocerán el ser-uno de Jesús con el Padre. Jesús ora por sus discípulos, para que sean uno con él, para que sean englobados en el sagrado ámbito interior de su plegaria unitrina (17, 9 s). Ora antes de que por la Pasión se opere la unidad pedida, porque la Pasión será justamente un hacer y un dejar hacer del Padre en el Hijo. El Hijo inserta a los discípulos y, mediante ellos, a la humanidad, en el espacio interior trinitario, y lo hace a través de su plegaria y de su sufrimiento en la medida en que pide por ellos y opera en ellos este amoroso ser-uno (17, 11. 21. 22. 23. 26), que les comunicará también la gnosis en cuanto conocimiento y visión de la verdad en la forma (17, 7. 8. 24. 25). El amor es, indudablemente, un amor que participa del amor de Dios, es la garantía del conocimiento objetivo en la esfera de la revelación trinitaria.

De qué modo se manifiesta esta participación cuando es realmente vivida, lo describe la 1.ª carta de Juan, que, al igual que su evangelio, no hace sino girar en torno a la forma de Dios en Cristo, pero desde la perspectiva de la comunidad. La posición objetiva e intangible de la forma se ha convertido en dogma. De la misma manera en que una obra de arte acabada hay que «dejarla» tal como está; al igual que a un cuadro de Miguel Angel no se le puede añadir una pincelada más, ni a una fuga de Bach un par de compases, la forma de Dios hay que dejarla tal como está. Se la puede contemplar e interpretar hasta el infinito, pero sólo si se parte de la intención manifiesta de Dios. Los gnósticos no lo hacen así y, por eso, Juan niega que posean la gnosis o el *agapê* (que es *koinonía*). Las interpretaciones erróneas pasan, pero la forma permanece. Y el arte consiste en permanecer unido a la forma (*μένειν*).

2
EL TESTIMONIO DE LA HISTORIA

1. Figura. La Antigua Alianza

El testimonio del Padre es necesario a Jesús, ya que su propio testimonio es la patentización de aquél. El testimonio de la historia, es decir, de la Antigua Alianza, no le es necesario. Jesús no tiene necesidad de él, sólo se sirve de él a causa de los hombres. «Vosotros habéis mandado a preguntar a Juan, y él dio testimonio de la verdad. Pero yo no recibo testimonio de hombre, y os digo ésto para que seáis salvos». (Jn 5, 33-34; cfr. 2, 25). En cuanto consumador de la historia de Dios con los hombres, Jesús no precisa de esta historia. Es ella la que se refiere a él, no a la inversa. Pero, en la medida en que está referida a él, le pertenece interiormente y sólo es comprensible a través de él. Ahora bien, Jesús debe también llevar a su consumación, con la misma obediencia con la que sirve al Padre y sólo a él, la obra terrestre del Padre: la ley y los profetas, que «dan testimonio de mí» (Jn 5, 39). En la medida en que lo hace, constituye con la historia veterotestamentaria una sola forma.

Lo importante es, pues, que tengamos a la vista la esencia teológica de esta forma irrepetible que no tiene analogías. Que el Hijo de Dios se deje ensamblar junto con su prehistoria humana en una sola forma, no se debe primariamente al hecho histórico-universal de que todo hombre, a pesar de su individualidad irreductible, es un producto de sus antepasados, de su pueblo, de su tiempo y de su entorno. Jesús también lo es en la medida en que es un hombre auténtico, pero ya la circunstancia de su nacimiento virginal llama la atención sobre el hecho de que Jesús no puede ser un producto humano en el mismo sentido en que lo

son quienes han sido engendrados por un padre terrestre. Lo que ocurre más bien es que el acto de su sumisión a los condicionamientos de la historia es también el acto de su libre encarnación por obra del Espíritu Santo. Jesús asume la condición de los abandonados como un no-abandonado y acepta el testimonio de la historia, del cual no precisa en absoluto. La teología liberal es incapaz de comprender esta relación irrepetible: o bien (a la manera de Marción) subrayará la trascendencia de Jesús con respecto a la Antigua Alianza y considerará la «cáscara» judía como un revestimiento del evangelio de la humanidad del que uno puede desprenderse fácilmente (Harnack, Bultmann), o bien se encerrará en las analogías, conexiones y correspondencias históricas, como hacen muchos investigadores actuales de la historia y tenderá a minimizar y a cuantificar esta trascendencia. La irrepetibilidad de la relación sólo es posible verla a través de la fe, teológicamente, y tampoco se la puede expresar sin más en fórmulas rotundas y acabadas, ya que esta irrepetibilidad constituye el misterio mismo de la fe. De haber infravalorado esta diferencia de nivel se puede quizás culpar ligeramente ya a la época apostólica, y, con seguridad, a la post-apostólica (carta de Bernabé) y, por consiguiente, a la teología patrística de la historia de la salvación, porque se puede ilustrar la relación de Jesús con la Antigua Alianza de un modo simplista, poniéndola, por así decirlo, en primer plano y buscando a cada una de las acciones de Jesús y a cada uno de los acontecimientos de su vida palabras y eventos paralelos de la Antigua Alianza (Hasta qué punto ha utilizado Jesús este mismo procedimiento es difícil de decir). En realidad, estos paralelos son a la realidad lo que las ilustraciones al texto; y de lo que se trata es del texto mismo.

El problema central de la Iglesia primitiva fueron las relaciones de continuidad y discontinuidad, que hicieron necesario el primer concilio. La cuestión se decidió por una línea básicamente paulina, es decir, por la teología de la discontinuidad, de la ruptura, pero no sin tener en cuenta la continuidad histórica defendida por Santiago y sus seguidores. Que el kerygma dirigido a los judíos ponga de relieve esta continuidad no debe extrañarnos, tanto más cuanto que Pablo, en su predicación y en su catequesis a los paganos, subraya el contexto bíblico global de la forma de Jesús con mucha más fuerza de lo que cabría esperar de él. ¿Se deberá ello a la formación recibida por Pablo o más bien a la necesidad kerygmática de presentar al mundo la forma de Jesús, en cuanto forma histórica y teológica en un marco que, si no la hace comprensible por sí mismo, sí hace que sea comprendida de un modo más adecuado, plástico y completo? Quien acepta a Jesús ha de aceptar también la unidad

de la Antigua y de la Nueva Alianza. Ha de tener en cuenta a Abrahán y la promesa de la fe. Ha de comprender la esencia de la ley, no sólo para saber qué ha de hacer, sino también para saber de qué ha sido liberado por Jesús. Tiene en el judaísmo «la manifestación según la forma (μόρφωσις) del recto conocimiento y de la verdad divina» (Rm 2, 20), pero la «posee» tan sólo en la medida en que tiene la forma originaria, y tiene la promesa en cuanto que posee el cumplimiento. Pero en modo alguno necesita el pagano pasar por el judaísmo para llegar a Cristo, aunque el judaísmo sea el camino elegido por la historia para llegar a Jesús. Esto es lo que decidió el Concilio apostólico. Sin embargo, el pagano, que hasta entonces había vivido sin tradición histórico-salvífica en el mundo «sin Dios» (Ef 2, 12), con el cumplimiento recibió la promesa, ambas en una forma histórica y teológica global, en la cual la promesa sólo le concierne, no obstante, en la medida en que ha sido cumplida en Cristo.

Con ello tenemos acceso a la difícil cuestión del significado teológico de la Antigua Alianza para los cristianos. Decimos que se trata de una cuestión difícil porque la Antigua Alianza, para poder constituir con Cristo una forma global única, ha de participar de su irrepetibilidad, sin olvidar la relación de cercanía y distancia entre Antigua y Nueva Alianza, mientras, por otro lado, el carácter único de Cristo, la novedad cualitativa que él aporta, ha de estar en contraposición con lo veterotestamentario, que, por consiguiente, se sitúa a un nivel inferior del ser teológico. Para resolver esta cuestión es absolutamente necesario servirse de categorías ontológicas. El ser que Cristo aporta y al que hoy se aplica gustosamente el calificativo de «escatológico», descrito por la antigua teología como una participación de la naturaleza divina (gracia), y por la Biblia como una «entrada en la *civitas Dei viventis,* en la Jerusalén celeste» (Hb 12, 22), es, desde el punto de vista existencial, algo muy diferente de la vida en la fe que aguarda y espera, y ésta, a su vez, es muy distinta de la vida en el eón del pecado, privado de fe y de esperanza. La existencia en la Antigua Alianza es, en su íntima esencia, un tránsito entre la no participación y la participación plena. Si, para expresar ésto, utilizásemos las categorías de Kierkegaard, diríamos que la existencia de Abrahán es lo «ético» frente a lo «estético» de la existencia pagana; pero comparada con la existencia cristiana, la de la Antigua Alianza constituye lo «estético», ya que es en la Nueva Alianza en donde se da por primera vez la opción última, escatológica, entre cielo e infierno. Este carácter «estético» de la Antigua Alianza, comparada con el cristianismo, lo ha expresado toda la exégesis bíblica cristiana diciendo que la Antigua Alianza es *figura* (τύπος) de la Nueva.

En esta teología del tipo y el antitipo, de la figura y la verdad, se percibe un influjo del pensamiento, o al menos, del lenguaje platónico; pero es imposible negar que los Padres y el medioevo, con el lenguaje filosófico del que disponían, comprendieron realmente esta relación teológica irrepetible. En efecto, comprendieron muy bien que toda la fe veterotestamentaria, que vivía tensa hacia adelante, hacia su consumación y, por tanto, de un modo profético, mesiánico, escatológico, sólo puede entenderse y justificarse a sí misma en el salto al Nuevo Testamento, de la misma manera que la paradoja de la escatología cristiana muestra con suficiente claridad que una existencia que viva plenamente la fe en Cristo ha de aguardar el acontecimiento de Cristo (en el «limbo» de los justos) para alcanzar su propia plenitud interna (Hb 11, 13. 39-40). Por otra parte, hay que cuidarse de subrayar el momento platónico hasta el punto de decir que, en el plano de la existencia, toda vida humana es igual de insignificante e igual de valiosa y sólo en el plano de la esencia una vida puede ser imagen y *figura* de otra. Por ejemplo, considerado en sí mismo, el caso de los israelitas en el desierto, al que se remite Pablo (1 Co 10, 1-3), es el de los que, habiendo recibido la gracia divina, han caído posteriormente en la desobediencia y han sido castigados por Dios. Estas cosas «han sido escritas para amonestarnos a nosotros (cristianos), que vivimos en el fin de los tiempos». Pues bien, lo fundamental para Pablo en todo esto es la frase última sobre la situación por la inminencia del fin de los tiempos. Esta situación hace que las cosas que ocurrieron a los judíos en su peregrinar por el desierto pueden ser consideradas como acaecidas *τυπικῶς* (1 Co 10, 11; cfr. v. 6: *τύποι*). También la desobediencia y los terribles castigos que sobrevinieron al pueblo forman parte de la «figura» y, por consiguiente, de la «amonestación a los cristianos», pero los judíos no pudieron vivir, al fin de los tiempos, la existencia escatológica del cristianismo frente al cielo abierto por Cristo. Así pues, no se trata únicamente, como opinan algunos teólogos modernos, que interpretan superficialmente la exégesis de los antiguos de que el Antiguo Testamento y el Nuevo son una especie de libro ilustrado, donde el lado izquierdo corresponde al derecho, y el tipo al antitipo, y a base de las correspondencias puede obtenerse una confirmación de la verdad cristiana. Se trata de la relación filosóficamente incomprensible entre dos existencias «éticas», la primera de las cuales es, desde el punto de vista teológico, «estética» respecto a la segunda.

No obstante su seriedad religiosa, más aún, a pesar de la prohibición de las imágenes, la Antigua Alianza está, por tanto, marcada respecto al cristianismo con la etiqueta de «estética»: «Todo lo que les acon-

teció a ellos era mera figura». Más aún, la misma prohibición de las imágenes (cualesquiera que sean las conexiones y los paralelismos que puedan encontrarse en la historia de las religiones) sólo puede ser rectamente entendida desde el punto de vista teológico si, renunciando a cualquier estética religiosa propia, se pone de manifiesto la intención histórico-salvífica de Dios de convertirse él mismo en creador de las figuras de su pueblo y de preparar a su manera divina la figura perfecta, la imagen por antonomasia (2 Co 4, 4).

Para entender lo que significa en la Biblia el vocablo τύπος, *figura,* no bastan ni las analogías filosóficas ni los nexos etimológicos, por mucha ayuda que presten. Ciertamente, desde el punto de vista platónico, el ser sensible es un ser disminuido, espectral, si se lo compara con el ideal, y, naturalmente, también el ser veterotestamentario está (frente al cristiano) bajo las sombras del Hades, que sólo serán disipadas por Cristo. Pero ésto no es más que una analogía, pues la fe de Abrahán es ya sustancialmente la verdadera fe cristiana, si bien de un modo oculto (Jn 8, 56; Hb 11, 10. 26), hasta tal punto que el Apocalipsis puede situar ante el trono de Dios a los Doce de la Antigua Alianza y a los Doce de la Nueva, equiparándolos en todos los aspectos. La raíz etimológica arroja luz por doquier sobre su significado. Τύπος (τύπτω, golpear, imprimir) es la impronta y la huella dejada por el golpe, el vestigio, la señal (por ejemplo, de los clavos), la obra plástica, la marca, y, por consiguiente, la imagen, la copia, la forma y la figura, el patrón y el modelo, el paradigma. El vocablo *figura* (de *fingo,* dar forma con las manos) subraya en primer lugar el contorno externo, la forma bella, la imagen que aparece (por ejemplo, la del difunto aparecido), y luego, en sentido traslaticio, la figura de dicción, la forma de representación, etc.

A partir de estas sugerencias puede uno elevarse al significado histórico-salvífico irrepetible. Lo importante es subrayar, en primer lugar, el carácter de imagen que tiene la promesa respecto a la realidad del cumplimiento. El cumplimiento tiene una dimensión de la que carece la promesa y que no se adquiere por la realidad de la promesa. Aunque la promesa veterotestamentaria es imagen *(Bild)* y se tome como ejemplar *(Vorbild)* del cumplimiento, no hay que entender su ejemplaridad en el sentido de arquetipo, de modelo conforme al cual se realizaría la copia, la reproducción posterior, sino en el sentido irrepetible de que la imagen es «anterior» a la realidad, en cuanto primer esbozo, como presentimiento e introducción, cuando, habitualmente, toda imagen es ontológicamente posterior a la realidad que prefigura. Esta característica la posee la imagen bíblica sólo en la medida (a su vez irrepetible) en que

la realidad posterior que la lleva a su plenitud es el fundamento ontológico de las imágenes anteriores: «Antes que Abrahán naciese, era yo» (Jn 8, 58). Así pues, el origen propiamente temporal se funda en una relación inversa. De acuerdo con ésto, el segundo momento de la relación entre Antiguo y Nuevo Tesetamento es la diferencia de nivel entre un contorno vago y una forma acabada. La forma neotestamentaria es acabada por ser escatológica, porque da el salto del antiguo eón al nuevo por la muerte del viejo mundo de pecado y por la resurrección para Dios y para un nuevo mundo divino. La «imagen» veterotestamentaria no puede dar este salto, sino sólo prefigurarlo mediante una existencia que rebasa las fronteras del viejo eón, pero sin poder abandonarlo totalmente, y mediante una anticipación de lo venidero, que, para ser tal, ha de vivir ya de antemano de la gracia de lo que ha de venir, sin que, no obstante, esta gracia pueda considerarse ya presente (como lo es para los cristianos).

Este segundo momento ha sido a menudo olvidado o infravalorado por los Padres de la Iglesia, en la medida en que pensaron que las categorías de «ocultación» y «revelación» eran suficientes para describir la relación que nos ocupa, y, por consiguiente, atribuían ya a los justos de la Antigua Alianza, sobre todo a los profetas, la participación directa en la gracia de la Nueva Alianza. Por encima del tiempo, los profetas contemplarían la salvación futura más o menos como es en sí y la velarían con conceptos y palabras propios de su época, pues el tiempo de la proclamación abierta todavía no había llegado. Esta teoría no sólo está en contradicción con la situación lingüística y conceptual, sino también (al menos si se la toma como regla) con la naturaleza de la Antigua Alianza, cuyo carácter de imagen la imposibilita precisamente para construir y anticipar por sí misma la realidad futura. Si se pregunta por el sentido de una categoría de la estética teológica tan enigmática como la de la identificación de la existencia veterotestamentaria con una *figura,* la respuesta primaria no es la que habitualmente se da, es decir, una «educación del género humano» con vistas a acoger a Cristo. Indudablemente, tal educación se da, y de ello hablaremos también. Pero lo primero que hay que observar es lo siguiente. El Dios-hombre, en cuanto forma situada en medio de la creación, *no puede* ser una magnitud sin conexiones históricas, aislada (algo así como un aerolito, como lo concebía la gnosis), sino que más bien constituye con la historia humana una auténtica forma global, y sólo así deviene comprensible. Tal es el pensamiento de Ireneo frente a la gnosis.

Ahora bien, el Dios-hombre no puede formar parte de esta uni-

dad sino con una historia cualificada y en modo alguno con la masa teológicamente amorfa de los «paganos». La historia con la que puede ser forma ha de poseer un relieve y, además, estar configurada a partir de él y en función de él. Esta configuración o acuñación, que todavía no constituye la realidad propiamente tal, es lo que caracteriza al *typos* teológico en contraposición a la Iglesia y a los cristianos que viven dentro de ella, que, como decíamos antes, no poseen una forma de revelación autónoma que se distinga y destaque de Cristo, pues, como dice S. Agustín, lo que hay de cristiano en los cristianos no es otra cosa que Cristo mismo[1]. No así la Antigua Alianza, donde se da la irreductibilidad del *typos* al *antitypos*, en la que se funda la forma global de la historia de la salvación.

Del carácter estético de la existencia histórica veterotestamentaria se sigue una consecuencia muy importante para la exégesis. Si bien la existencia veterotestamentaria sólo puede comprenderse a sí misma históricamente (es decir, no puede entenderse a sí misma de un modo puramente místico y, por consiguiente, ahistórico), puede explicar su autocomprensión mediante imágenes. Esto quiere decir lo siguiente: en el Antiguo Testamento es mucho menos importante que en el Nuevo Testamento conocer los detalles históricos concretos o saber si determinados contenidos míticos derivados de la comprensión común de la situación histórica han sido recubiertos de un ropaje histórico, para asegurar a la imagen un lugar en la historia global real del pueblo. Lo que ante todo importa es que la autocomprensión veterotestamentaria se entienda y se explique a sí misma como una andadura incomprensible hacia algo, por caminos distintos de los demás pueblos y hacia una meta todavía más incomprensible. En la medida en que esta existencia histórica de Israel, situada a medio camino entre el paganismo y el cristianismo, se objetiva en imágenes tan inolvidablemente vigorosas y cromáticas (y es irrelevante saber cuántas de ellas pueden ser consideradas históricas en el sentido moderno), Israel se entiende a sí mismo de un modo más adecuado y profundo; no sin la inspiración de arriba que no sólo es profético-poética y literaria, sino que puede llamarse también, en expresión del P. Benoît, «inspiración dramática», que da impulso a las acciones mismas[2].

En este «estar a medio camino» entre un paganismo teológicamente amorfo y la forma plena de Cristo, Israel se halla a la vez tenso

[1] *De pecc mer et rem* 11, n. 60 (PL 44, 144-145).

[2] *Les analogies de l'inspiration* en *Sacra Pagina,* París 1959, I, pp. 86-89; *Revue Biblique* 67 (1960) p. 177.

y distendido, en una espera vigilante, sin tener donde reposar su cabeza. La escuela de la historia de las religiones intenta encontrarle una apoyatura allí donde ella misma se halla tan a gusto: en las religiones y culturas circunstantes, a las que al parecer es reductible de alguna manera todo lo corpóreo. Sólo el espíritu que anima a las materializaciones de Israel resiste a cualquier reducción. La antigua exégesis patrística buscó, a la inversa, incluir a Israel en la Iglesia como su anticipación de ella, de tal manera que el «verdadero Israel» no sería otra cosa que la *civitas Dei* peregrinante en la tierra, la *Ecclesia ab Abel,* que Cristo, el esposo, intenta buscar en la tierra para que vuelva consigo al cielo. Ambas interpretaciones ponen en peligro el carácter figurativo de la Antigua Alianza, que, no obstante todos los progresos de la revelación, todas las espiritualizaciones y universalizaciones, toda reasunción de los viejos temas de la revelación con vistas a profundizarlos y a aproximarlos al sentido del Sermón de la Montaña, permanece indisociable de ella. Y permanece así hasta que el Hijo único de Dios pone a la antigua Alianza ante la opción de morir con él en la fe y dejar que se desgarre de arriba a abajo el velo de lo figurativo, porque el nuevo eón, que Cristo trae, no puede ser ya figura en el mismo sentido. Tiene todavía una forma, si bien provisional, pero la unión hipostática de Cristo engloba lo perecedero de la forma terrestre y lo imperecedero de la celeste.

«También la gracia es ante todo figura de la gloria, pues no es el fin último. Fue prefigurada por la ley, y, a su vez, prefigura la gloria; pero no sólo es su figura, sino también su principio y su causa... Todo lo que no se aproxima al amor es figura... Pero el amor no es un precepto figurativo. Decir que Cristo ha venido para suprimir las figuras y traer el amor, pero sólo ha traído consigo la figura del amor, sería realmente espantoso... La religión de los judíos fue configurada a semejanza de la verdad del Mesías; pero la verdad del Mesías fue conocida a partir de la religión de los judíos, que era figura suya. En los judíos, la verdad era sólo figurativa; en el cielo está al descubierto; en la Iglesia está velada, pero es conocida a través de su relación con la figura» (Pascal)[3].

Así pues, toda la Antigua Alianza es «parábola», en un sentido similar a las «parábolas» del evangelio, todas anteriores a la crucifixión y a la resurrección: una imagen en camino, que exige un ir-más-lejos (la fe), pero que puede también estancarse en sí misma (y ésto es el escándalo). Israel es imagen, pero imagen que sitúa ante una decisión. Es legible para la fe e ilegible para la incredulidad. Pero es legible para la fe de

3 *Pensées* (ed. Chevalier), 560, 549, 583, 572.

tal manera que, en la imagen, la verdad encuentra su confirmación, mientras que el enigma de Israel, al margen de la fe, continúa siendo un enigma para sí mismo y para los demás pueblos. De ésto se trata precisamente, y no de que algunos textos antiguos o algunas palabras vaticinen literalmente (o casi) las acciones y situaciones de la vida de Jesús. A algunos textos puede haber hecho alusión el mismo Jesús y ciertos paralelismos venían bien a los discípulos para ilustrar el carácter de plenitud de la religión de Jesús frente a la Antigua Alianza. Lo importante es el hecho de que todo Israel es existencialmente imagen y figura que no puede interpretarse a sí misma, esfinge cuyo enigma no puede ser resuelto sin Edipo. A ésto hace referencia también la más reciente investigación sobre el mesianismo veterotestamentario. Lo «profético» de Israel consiste en que trabaja sobre una imagen que, a pesar de sus contactos con un modelo histórico de la época primitiva, se deja interpretar cada vez menos en sentido retrospectivo y, por su propia lógica interna, se descompone cada vez más en elementos que ya no son sintetizables, a no ser sobre un plano fundamentalmente nuevo, que Israel no puede construir, sino sólo esperar.

2. *Mito y profecía*

Hasta el momento actual, la escuela escandinava (Mowinckel, Pedersen, Engnell, Widengren, Nyburg, Bentzen) ha sido la única que ha conseguido subsumir bajo un concepto esencial unitario el carácter de *figura* propio de la existencia veterotestamentaria, aunque quizá de un modo demasiado genérico como para ajustarse a la multiplicidad de corrientes de la tradición. Todo cristaliza en torno a una imagen central que, curiosamente, no es comprensible con claridad a partir de ningún texto, pero, una vez supuesta, es como un imán que atrae hacia sí los elementos más contradictorios y los ordena, y además tiende un puente sorprendentemente nuevo y simple entre la antigua concepción del mundo y el cristianismo. El modo fundamental de la experiencia existencial de todos los pueblos antiguos es mítico-religioso-político, y se exterioriza menos como forma de pensamiento que como forma cultual, un culto que es entendido globalmente como celebración representativo-operativa de la realidad. Creación y tiempo son originariamente un acontecimiento vertical, Dios está en lucha con el caos (el «abismo», el «mar», la «serpiente originaria», el «enemigo») y a través de su victoria consolida el mundo. El hombre (primitivo), en cuanto representante de Dios, ha sido cons-

tituido rey del mundo. El rey (de Egipto, de los sumerios, de Babilonia, de Irán, de los hititas, de Canaán) representa a Dios ante el pueblo y al pueblo ante Dios. Su «tiempo» es el tiempo del pueblo y, a la vez, el tiempo de la salvación. Desde el punto de vista cultual, la celebración ritual del año nuevo, relacionada con la lucha del Sol con las tinieblas, de la vegetación con la muerte, ratifica de nuevo la salvación para el año que comienza, mediante la representación del combate originario de Dios en una acción dramática cultual en la que el rey lucha contra sus enemigos (descenso al reino de las tinieblas, victoria sobre las potencias, ascensión *[ascendit Deus!]* y entronización).

En cuanto «Dios en la tierra» o «hijo adoptivo de Dios» (en Israel), el rey, como hombre-primordial, procede también del tiempo originario *(ante luciferum genui te)*. El rey es el salvador, el «Mesías» presente (concepto que, en un principio, no posee ningún matiz escatológico), consagrado siempre de nuevo en el drama cultual. En Israel, las sagas sobre el éxodo de Egipto y el peregrinaje por el desierto han sido incorporadas al ritual, al que posteriormente se incorporó también la historia de las victorias de David (el arca en poder de los filisteos y su retorno). Posiblemente, los salmos elegíacos reales forman también parte del ritual y, en concreto, de la fase de la representación de la lucha en la que el rey se encuentra en la zona de influencia de las potencias subterráneas. Los investigadores discrepan sobre si los himnos del *ebed* doliente de Yahvé pueden ser insertados en el ámbito cultual, es decir, si el «siervo» (quienquiera que sea) ha sido imaginado según el modelo del rey que lucha, que representa a su pueblo y, por consiguiente, de un líder político que conduce al pueblo en su retorno de Babilonia, o de acuerdo con el modelo del profeta (por ejemplo, del Jeremías o del Isaías de la saga popular). Pero las diferencias tienden a desaparecer si reflexionamos sobre el hecho de que el rey de la época primitiva era ya «el gran hombre» por antonomasia (como lo llamaban los sumerios), que reunía en sí las funciones de rey, sacerdote y profeta y que como tal celebraba el drama cultual. Por lo demás, mucho antes de que comenzasen estas investigaciones bíblicas, Paul Claudel tendió un puente entre el ámbito chino y la forma de Cristo, cuando describió la figura del emperador del «reino del centro», que en medio de su lucha cultual con las potencias demoníacas del inframundo desciende al Hades en representación del pueblo y vuelve a ascender lleno de lepra (alguien ha hecho alusión a este propósito a la lepra que en Is 53 sufre el siervo de Yahvé, actuando vicariamente), para expiar los pecados del reino e inaugurar una nueva época de salvación. *Le repos du septième jour* (1896) intenta, a la manera

simbólica de Claudel, representar cultualmente el acontecimiento cristiano de la salvación mediante una imagen mítica que abarca toda la existencia, desde la política a la mística. Es una especie de modelo de lo que los investigadores escandinavos intentan reconstruir y que sirve de fondo a los textos veterotestamentarios. Apenas pueden existir dudas sobre el hecho de que, para Israel (antes del final del exilio, cuando, según la expresión de Mowinckel, la «experiencia» se transformó en «esperanza»), como para los demás pueblos antiguos, el tiempo era un «tiempo religioso salvífico» y poseía un carácter primariamente vertical (aunque se le ha aplicado de un modo equívoco el calificativo de «cíclico», porque el período salvífico era de un modo siempre actual la representación de todo el misterio salvífico que acontece entre Dios y el mundo. Esto puede haberse acentuado especialmente con el giro hacia la monarquía. Los reparos de Samuel y de los círculos antimonárquicos son tan fuertes justamente porque al concepto de rey iba indisolublemente unida toda una «ideología real», que, como demuestran irrefutablemente algunos Salmos y textos proféticos, hizo de hecho su entrada en Israel con los reyes.

Pero ¿qué amplitud y profundidad podía adquirir esta ideología en Israel? Esta ideología, que no pudo enseñorearse seriamente del Israel premonárquico, ¿no es puesta ya en cuestión por la profecía clásica, que hará el viraje hacia la escatología? Ahora bien, acomodar retrospectivamente las formas posteriores del mesianismo, a saber, el *ebed* del Deutero-Isaías y el «Hijo del hombre» del judaísmo tardío (Daniel, IV Esdras, Apocalipsis de Henoc) a la vieja ideología real, que desde hace largo tiempo se había vuelto inactual, no resulta anacrónico sino a condición de utilizar el concepto de mito, como corresponde al caso de esta ideología, en un sentido muy impropio. El «siervo de dios» no es en todo caso el rey mítico, que lleva a efecto un acto dramático, sino alguien que sufre realmente y cuyo destino histórico es entendido y celebrado proféticamente en función del retorno. Por otra parte, no se le atribuyen rasgos divinos como al rey mítico. En cambio, el «Hijo del hombre», cuyo origen divino puede relacionarse con un «renacimiento del mito» y con la especulación iraniana sobre el *Anthropos* y el hombre primordial, ya no es, en contraposición al «siervo», una figura histórica. Se sitúa en el marco apocalíptico: el «hoy» visionario en el que es contemplado no tiene nada que ver con el «hoy» mítico del drama cultual.

De aquí se desprende que se *puede* sistematizar la realidad veterotestamentaria a partir de un punto de vista situado en el pasado. Se obtiene entonces una imagen global y acabada, un mito singularmente plástico logrado a través de fases sucesivas. Este mito pertenecía a Israel

como algo propio y en virtud de su carácter de imagen sería una sorprendente prefiguración de Cristo. Tipo y antitipo se corresponderían entonces de un modo incomparablemente más claro que en el mosaico de textos laboriosamente compuestos por los evangelistas y por los Padres de la Iglesia, considerados como un conjunto de «profecías mesiánicas» relativas a la vida y a la misión de Cristo. En una imagen completa y acabada se verían, efectivamente, mejor los contrastes entre el salvador mítico y el cristiano. El mítico es manifestación de Dios en el mundo, Hijo de Dios (por naturaleza en Egipto y Babilonia, por adopción en Israel), hombre por antonomasia, de un modo personal y colectivo a la vez (cabeza y *corpus mysticum*), rey, profeta y sacerdote en una sola persona, y también, en cuanto sufre en sustitución de otros, sacerdote y víctima propiciatoria. El combate que lleva a cabo en el mundo es la lucha de Dios contra las potencias hostiles del abismo. Sufre (en la liturgia antigua), más aún, muere (en los himnos del siervo de Yahvé), desciende al mundo inferior (en el drama) y asciende de nuevo, recibe el homenaje del mundo entero. Los sacramentos no se hallan ausentes (cfr. el «sorbo sacramental de la fuente sagrada»: Sal 110; la efusión del «agua» y del «espíritu» en Is 44, 3, con motivo del retorno mesiánico). También la visión cristiana de los dos eones está ya viva de alguna manera, pues el tiempo puramente vertical (cíclico) se rompe escatológicamente en los profetas por la irrupción de lo nuevo, que trae el Mesías y que no es la simple renovación de lo siempre-válido, sino «algo *absolutamente* nuevo». Los himnos del siervo de Yahvé pueden servirse de las viejas formas míticas, incluso de la representación de la nueva creación del mundo, pero en ellos «no se trata únicamente de la repetición cultual de la 'antigua' realidad de la creación, del éxodo de Egipto. Lo nuevo es algo mucho más grande que lo que nos hacía experimentar la vieja fiesta... Esta idea de lo 'nuevo', propia del Deutero-Isaías, tiene su correspondencia en la escatología neotestamentaria»[4].

En esta cristología mítica tan completa, la relación entre Antigua y Nueva Alianza se convierte, más allá de cuanto cabría esperar, en una relación entre imagen y realidad. No obstante, la ciencia ha de guardarse de establecer entre ambas un nexo causal. Este nexo pertenece estrictamente al ámbito de la fe: «Se puede constatar históricamente que

[4] A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich 1948, p. 56. A propósito del siervo de Yahvé dice el autor: «El rey de Israel se ha hecho siervo de todos, ofreciéndose como holocausto de expiación e intercesión», *ib*, p. 71.

Jesús de Nazareth ha tomado el capítulo 53 (de Isaías) como programa de su vida, que ha comprendido el plan divino sobre él a partir de estas palabras veterotestamentarias. Pero el asentimiento personal al hecho de que lo ha visto de un modo correcto, es decir, al hecho de que tal era realmente el plan de Dios con respecto a él, tal asentimiento, decimos, sólo es posible a través de la fe en él como Mesías y en Dios como su Señor y mandante[5]». A la ciencia puede bastarle la constatación de que las representaciones que Israel se hace del Mesías tienen «sus raíces fuera del Antiguo Testamento», es decir, en el patrimonio religioso común de la humanidad antigua. En la adopción del mito por parte de Israel aparece también un debilitamiento del mito mismo, ya que el rey sólo es hijo adoptivo de Dios, si bien, en cuanto tal, puede ser llamado «dios», y, en el drama cultual, el rey no muere propiamente, a diferencia del siervo, que muere, pero privado de rasgos divinos. En cuanto al Hijo del hombre apocalíptico, es mítico, pero sólo se le espera al fin de los tiempos. «Las viejas representaciones del Dios-rey se convierten en el material con el que se forma la cristología en el Nuevo Testamento... La dimensión del sufrimiento que aparece en Is 53 está ligada a la representación del Hijo del hombre que viene del cielo», «de tal manera que Jesús ha reunido todos los aspectos de la representación del hombre primordial y, a través de la historia de su propia humillación y exaltación, ha dado nueva vigencia a toda la mitología del antiguo oriente... No tiene el menor sentido que la teología considere toda mitología como un montón de basura»[6].

En la deslumbrante construcción de esta «tipología total», que, por así decirlo, amplifica el sistema categorial etnológico para abarcar la manifestación de todo redentor y salvador posible, hay algo característico. El punto de vista desde el que deviene realmente evidente y, por tanto, concluyente la imagen tipológica se sitúa en el «tiempo primordial», en el que viven cultualmente las culturas que rodean a Israel y hacia el que se deja reorientar Israel a través de la ideología de la realeza. Lo interesante de esta concepción, frente a la laboriosa recopilación de un mosaico de textos de carácter mesiánico, no es sólo lo completo de la imagen, sino también su validez universal. Cristo aparecería como el que colma el anhelo no sólo de Israel, sino también de todas las naciones. Pero ¿no plantearía ésto con mayor urgencia la problemática de la desmitologización? Si bien la promesa mítica y el cumplimiento

5 *Ib*, p. 42.
6 *Ib*, pp. 78-79.

histórico se mueven en dos planos diferentes, su comparabilidad ¿no radica inequívocamente en una categoría «arquetípica» del salvador, de tal manera que el cumplimiento, en la medida en que lleva a su plenitud esta imagen típica, se ordena y se subordina a ella? Y, por otra parte, la dimensión específicamente veterotestamentaria, ¿no queda así fundamentalmente negada o privada de su significación propia? La forma-imagen esclarecedora no se hace evidente a través de un avance mediador que va del mito a la historia, sino, a la inversa, mediante el retorno al mito. Pero ésto equivaldría a falsear la historia, ya que el centro de gravedad de Israel radica en todo caso en su irrenunciable marcha hacia adelante, hasta tal punto que toda la construcción de la fiesta de entronización de Yahvé en el ritual del año nuevo ya no es más que una hipótesis ingeniosa e inverificable.

Lo característico de Israel consiste en el movimiento mediador entre el mito, que está a sus espaldas y ha de ser continuamente rechazado y negado, sobre todo bajo la forma del culto cananeo de la fecundidad, a fin de permanecer fiel al propio ideal, y el segundo punto de fuga situado en el futuro, al que Israel tiende de un modo cada vez más claro y que, no obstante, le resulta imposible construir y anticipar plásticamente. La historia de Israel es la historia de la elevación desde el plano del mito (en cuanto *typos*) al plano de Cristo (el *antitypos*), y este movimiento es la transformación histórica de la existencia mítica en la cristiana. Pero esta historia no puede llevarse a efecto sino en la medida en que la totalidad míticamente plástica de la comprensión del ser y del mundo viene rota y triturada en favor de una nueva totalidad situada en un punto de fuga futuro, que exige unas dimensiones mucho más vastas que las míticas y, por consiguiente, no puede ser ni siquiera anticipada a partir de las medidas del mito. Por eso el joven Hegel tiene razón en lo sustancial cuando describe el Antiguo Testamento como la época de las incompatibilidades, de la contraposición drástica entre tesis y antítesis, cuya síntesis es todavía imposible de prever, aun cuando Hegel haya tenido una visión pobre de los detalles históricos concretos. Las categorías de una totalidad mayor vienen preparadas a través de una labor de amplificación, pero de tal manera que, en este trabajo, los contornos de la forma futura no se cierran en una imagen acabada, y será más bien el arquetipo futuro el que constituirá la unificación creadora por antonomasia de lo incompatible. Esto es lo decisivo, y éste es también el *martyrion* de la historia. Aquí podemos traer a colación tres frases del Bautista, que son inseparables entre sí: «En pos de mí viene otro más fuerte que yo» (Mt 3, 11), «Yo no le conocía« (Jn 1, 33), «¿Eres tú el que viene o esperamos a otro?»

(Lc 7, 19. 20). En todo Israel existe una incontenible dinámica de trascendencia que disuelve las imágenes y que, sin embargo, no va impulsada ni guiada por una imagen directriz situada en el futuro. Pero por otro lado, esta dinámica es consciente de que no puede disolver esa imagen de un modo negativo y revolucionario (ésto ocurrirá en el judaísmo tras el rechazo del Mesías), sino que ha de preparar de una manera muy positiva algunos fragmentos con vistas a una imagen futura.

Al servicio de esta mediación está en primer lugar la disolución, que tiene lugar muy pronto, de la experiencia mítica del tiempo y su lenta sustitución por un tiempo «lineal» histórico-salvífico. Gerhard von Rad ha descrito con esmero las fases de este cambio: cómo también en Israel la experiencia originaria del tiempo está llena de acontecimientos temporales y es cíclico-«natural», cómo su ciclo anual está formado por fiestas y tiempos sagrados, cómo estas fiestas originariamente agrarias vienen «historizadas» y, finalmente, cómo las diferentes fases del obrar salvífico de Dios, que se rememoran cultualmente en las fiestas, han sido ligadas a un acontecimiento histórico. «La fe de Israel no se funda en un acontecimiento aislado, aunque tenga la importancia del éxodo, celebrado en la fiesta de Pascua, pero tampoco en una pluralidad de acontecimientos inconexos y desligados entre sí, sino en la percepción de una serie de hechos sucesivos». Esta fe «ha ordenado en un primer momento una serie de tradiciones cultuales aisladas en una sucesión de acontecimientos». Se trata de un «paso que hace época», que rompe la «representación de la contemporaneidad mítica» y entiende y describe cada vez con mayor claridad el obrar salvífico de Dios con el pueblo como una «historia de Dios». «Sólo entonces se vuelve realmente irreversible la historia de la salvación», pero, al mismo tiempo, la actualización mágico-cultual del drama de los tiempos primitivos se aleja «y se despierta un pensar crítico, que aprende a seleccionar entre los múltiples elementos de la tradición, y a realizar una labor de composición a partir de ellos y en caso necesario a desprenderse de algunos». La consecuencia fue la «pérdida de la ingenuidad de la actualización cultual», que se hace patente, por ejemplo, en las parénesis del Deuteronomio[7].

A esta primera historización sigue la segunda, la de los grandes profetas. La representación de un καιρός natural, que ha de conocer el sabio y el hombre experimentado, viene reemplazada a un nivel más elevado por la representación de un καιρός sobrenatural: el conocimiento

7 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, Munich 1960, pp. 112-125.

de la situación histórica y de su superación por la percepción y acogida del designio divino presente en ella. Todo profeta se sitúa en un *καιρός* nuevo y trae un mensaje nuevo; y un mismo profeta obrará de modo distinto en una situación diferente. En un primer momento, la obediencia no mira más allá de este *absolutum* y de este *eschaton* de la salvación que hay que captar siempre en el «ahora», y el cambio de perspectiva efectuado por los grandes profetas está al servicio de esta actualización. Los bienes y las garantías de la salvación, aparentemente asegurados en el pasado (promesa a los patriarcas, éxodo, alianza en el Sinaí, promesa a David, idea de Sión), son desplazados a un futuro inminente; y no se trata únicamente de concebir el Sinaí como una situación siempre actual (como hace el Deuteronomio), sino también de erigir con más fuerza todo aquello que ha ido sumergiéndose lentamente en la mera historia y cuyo poder ha ido desvaneciéndose, a lo largo de múltiples catástrofes, en la realidad hacia la que el pueblo avanza de nuevo, es decir, a la salvación que Dios instaurará realmente *si* el pueblo vive la situación histórica según los designios de Dios. Un *si* que en ocasiones (en Jeremías y a partir de él) queda sobrepujado por el carácter definitivo de la decisión previa de Dios: la mayor parte de Israel *ha sido* rechazada (haga lo que haga), pero se salvará un «resto». La tradición mítica se supera así gracias a una carismática, que percibe la voluntad de Dios en el ensamblaje decisivo entre política y obediencia a Dios, entre «carne» y «espíritu». Siguiendo el hilo conductor de la nueva comprensión del tiempo cabe una trasposición prodigiosa. El acontecimiento pasado que funda la salvación se convierte en imagen que orienta el avance hacia la verdadera plenitud: la nueva Sión (Is 1, 26), el nuevo David (Is 11, 1), la nueva alianza (Jr 31, 31 s), el nuevo éxodo (Deut-Is 40, 3 s, 43, 16 s), etc. Esta escatología «presencial» o de espera inminente, que aguarda la acción decisiva de Dios, la transformación decisiva y el juicio, contiene un momento teológico de tal empuje, que hace saltar la dimensión intrínseca a la historia y no deja lugar a la doctrina de los dos eones, entendida en el sentido escatológico que adquirirá posteriormente.

Tras el exilio, se extingue la gran profecía y el templo reconstruido no puede ser ya la consumación prometida. La dimensión escatológica, en cuanto entrada en el absoluto, más allá del tiempo, se abre bruscamente. Sólo se deja realizar en dos formas estrechamente unidas de deshistorización: la atemporalización ético-espiritual de los valores históricos (alianza, ley, monarquía, sacerdocio y liturgia) y la apocalíptica del nuevo eón, que en su totalidad se encuentra en Dios, está por venir y puede ser contemplado como «misterio» y comunicado en lenguaje ci-

frado por algunos elegidos en una anticipación visionaria («Henoc», «Daniel», «Esdras», etc.). A ello va estrechamente unida la transformación de la imagen del Mesías. El salvador político procedente de la casa de David y el Siervo doliente de Dios de la época del exilio debían surgir del pueblo mismo, de abajo; en cambio, el Mesías apocalíptico, el «Hijo del hombre» de la visión de Daniel viene de arriba, de la gloria de Dios, del nuevo mundo que se encuentra ya preparado en Dios.

La dinámica de Israel engendra con una lógica misteriosa formas espirituales que se suceden y se reemplazan de tal manera que en cada caso surge una de otra, siendo incompatible con todas las precedentes. Si antes se construía retrospectivamente la imagen global a través de una (hipotética) unidad mítica de la «época primitiva», la unificación de las diferentes formas incompatibles entre sí exige ahora sobrepasarlas globalmente hacia adelante. La historia del pueblo elegido no tiene únicamente el sentido de una pedagogía existencial de Dios con la humanidad para conducirla a Cristo. Tiene asimismo la misión de desarrollar sucesivamente las dimensiones de Cristo, que permanecen inconciliables desde la perspectiva veterotestamentaria y, por consiguiente, no pueden dar ni siquiera a modo de esbozo una imagen anticipadora de lo que ha de venir. El salvador de los tiempos antiguos es, de acuerdo con la ideología de la realeza, una persona individual y una colectividad, el representante de Dios ante el pueblo y del pueblo ante Dios, una especie de sacramento global, capaz de realizar al mismo tiempo actos cultuales éticos y sacramentales (mítico-mágicos). Pero tan pronto se rebasa seriamente la esfera mítica, esta síntesis pre-existencial («estética», en el sentido kierkegaardiano) ya no es posible. El terrible sufrimiento personal del siervo de Yahvé que aparece en el libro de la Consolación de Israel es algo totalmente distinto de la mera representación cultual del sufrimiento a cargo de la ideología real. Y la «venida desde el cielo» del Hijo del hombre de la profecía de Daniel es algo totalmente diferente de la filiación divina del rey mítico. El actualismo ético-político de los profetas presupone indudablemente el tiempo mítico como algo pretérito, pero es inconciliable con él, pues presupone a la vez una experiencia de Dios diferente. Se trata de la experiencia de un Dios libre, que crea y dispone soberanamente, que no se deja incluir en ningún calendario de fiestas, que tiene el poder de hacer saltar todo el enclaustramiento mítico de la religión, para relativizarla y transformarla realmente a un nivel muy diferente. Este concepto profético de Dios parece ser el más elevado, el más vivo al que podía llegar una religión precristiana; pero, curiosamente, la profecía se interrumpió y dio paso al último período interiormente tan ambi-

guo: descenso al ámbito de lo legal, de lo sapiencial y de lo apocalíptico y de fosilización en todas estas esferas, y, al mismo tiempo, ascensión a una distancia última, que hizo posible la redacción definitiva de las Sagradas Escrituras, interiorización a través de una contemplación de las «grandes acciones» de Dios en la naturaleza y en la historia, abstracción y universalización en orden a una teología y a una concepción de la historia globalizadoras, y, sobre todo, radicalización de la realidad global del nuevo eón, que puede ser divisado, pero no comprendido en sí mismo, y que, por consiguiente, corre el riesgo de ser totalmente falseado en los cálculos apocalípticos que tienden a fijarlo en la rígida ahistoricidad y en la curiosidad casi morbosa con la que los personajes con pseudónimo espían los misterios divinos. ¿Cómo, en efecto, podía el Hijo del hombre de la profecía ser a la vez hijo de David? ¿Cómo la gloria de Dios, que retorna en el tiempo de la salvación (cfr. Ezequiel) podía ser la misma cosa que el siervo de Dios sufriente del libro de la Consolación? ¿Cómo la teología profética del *kairós*, exigida incondicionalmente, podía identificarse con la contemplación supratemporal de los sabios? ¿Y cómo insertar orgánicamente en esta forma global, a la que se le exige demasiado, la relación de Job con Dios, la resignación casi budista del Eclesiastés, el erotismo ardiente del Cantar de los Cantares?

A dónde conducen tales tentativas de síntesis puede ilustrárnoslo el libro de las Batallas de Qumran, en el que la batalla escatológica de los apocalipsis se concilia de un modo completamente lógico con el realismo de las guerras santas de la época del Exodo, de los jueces y de los reyes, y la batalla de Dios que tendrá lugar en el «día de Yahvé» y en la que participará Israel será un acto que tiene tanto de mítico-sacral-cultual como de profético y apocalíptico. Todo ello depara un espectáculo tan horrible y grotesco, que resulta peor que todos los proyectos conocidos de «guerras santas» y de cruzadas. Pero no. Los elementos que Israel lleva en sí y da a luz para el mundo, considerados humanamente, son absolutamente dispares y claramente inconciliables. Constituyen una cadena de formas tremendamente dramáticas e impresionantes, en las que aparece una seriedad religiosa y ética que no encontramos en ninguna otra parte de la historia universal. Pero esta serie de formas no engendra por sí misma una forma única, sino que exige con toda la urgencia, para cada fragmento de forma, una consumación que trascienda también hacia adelante esta segunda perspectiva profética. Nos sentimos tentados a citar los célebres versos de Goethe al contemplar la calavera de Schiller, trasponiéndolos de la esfera de la consideración de la naturaleza a la de la contemplación de la historia de la salvación:

«Y nadie puede amar la descarnada corteza,
cualquiera que sea el esplendor del noble núcleo que protegió.
Pero había sido escrita para mí, adepto, la escritura
que no revela a todos su sentido sagrado...
¡Cómo me arrebató misteriosamente la forma!
¡La huella pensada por Dios que en ella subsiste!
Una mirada que me arrebató en aquel mar,
en el que sube la marea de las formas.
¡Vaso misterioso! Dispensador de oráculos,
¿acaso soy digno de tenerte en mi mano?
A tí, supremo tesoro, me vuelvo devoto
a la luz del sol, al aire libre, al libre sentir,
alejándome piadoso del moho.
¿Qué mayor riqueza puede el hombre ganar en su vida
que la revelación del Dios-naturaleza?
¡Cómo hace que lo sólido se sublime en espíritu!
¡Cómo da consistencia a lo engendrado por el espíritu!»

La analogía entre la naturaleza infrahumana y la historia de la salvación no es fútil, pues en ambos casos se trata de un *crescendo* de formas, que brotan una tras otra de acuerdo con una lógica misteriosa a través de saltos cualitativos que excluyen toda cuantificación y, para alcanzar su sentido pleno, exigen a su vez un salto que trascienda definitivamente todas las cimas anteriores. Así pues, el momento de la forma y del salto en la continuidad auténtica se realiza tanto en el primer Adán, que asciende de la naturaleza, como en el segundo, que asciende de la historia de la salvación. Ambos ascienden en la medida en que van descendiendo de arriba, de Dios. Y tan asombrosos e irrepetibles como los resultados de las grandes mutaciones en el reino animal y tan convincentes como la forma del pez y del pájaro, del caballo y del león, son las diferentes formas que se escalonan a lo largo de la historia de la salvación. En cambio, su combinación humana en ambos reinos sólo puede engendrar seres fabulosos e híbridos sin posibilidad de existencia. ¿Quién habría podido descubrir, a partir de los preparativos de la *natura naturans,* que de todo ello iba a surgir la forma del hombre? ¿Quién puede comprender el misterio de la disolución y de la conservación, cuando esta naturaleza hace que lo sólido se sublime en espíritu y da consistencia a lo engendrado por el espíritu?

Pero en la evolución progresiva de Israel no se trata simplemente de «estadios preliminares» superados y sublimados en «espíritu» por

los siguientes sino de la subdivisión (semejante a la de los reinos de la naturaleza), que en cuanto totalidad cualitativa deja subsistir las diferentes formas una junto a otra. Los peces no son «superados» por los pájaros, ni éstos por los mamíferos. De igual modo, la dimensión «sacramental» de la antigua ideología real no es superada por la «espiritual» de los profetas, ni la «profética» por la apolítica de la literatura sapiencial. La gloria del rey Salomón no es sólo un «estadio preliminar» a la ausencia de forma del siervo de Dios, ni la letra de la ley, una vez fijada, es un mero estadio previo al actualismo ético de los profetas. Ambas cosas son verdaderas a la vez: cada imagen engendra la próxima y, siendo finitas todas las imágenes típicas, cada una de ellas es en su lugar absolutamente necesaria al antitipo.

Una ciencia histórico-teológica intentará siempre comprender el tránsito cualitativo entre Antiguo y Nuevo Testamento mediante las categorías *genéricas* de «salto» y «continuidad». Se inclinará o bien a describir el paso a Jesús como uno de los muchos que han tenido lugar en la historia profética de Israel y que lleva consigo una nueva lectura de los viejos textos y una nueva comprensión de las tradiciones y de los conceptos recibidos; o bien verá el contexto de un modo anterior, es decir, como un revestimiento de algo fundamentalmente nuevo con las formas tradicionales y, eventualmente, como la legitimación de la nueva e inaudita exigencia remontándose a antiguas legitimaciones. Pero en ninguna de las dos alternativas se percibe la auténtica forma que brota a la vez del Antiguo y del Nuevo Testamento, como si lo desplegado sucesivamente en la Antigua Alianza, la Nueva no hiciera sino recogerlo ingenuamente a otro nivel. Si en algún lugar se exige una visión teológica de la forma es aquí, como lo ha hecho toda la teología cristiana tradicional. Si bien sus métodos filológicos fueron en la mayoría de los casos insuficientes e insatisfactorios, las analogías y alegorías de esta teología eran concluyentes porque bajo la insuficiencia de las pruebas filológicas se escondía una visión mucho más profunda, a la que servían, por así decirlo, de mera confirmación.

La analogía entre el primer Adán y el segundo, a la que hemos aludido, puede ayudar también a contestar a la difícil pregunta de si el Nuevo Testamento necesita del Antiguo. ¿Necesita de los animales el hombre Adán? Sí, en la medida en que en su naturaleza está real e idealmente implícito todo el reino animal. Sí, en la medida en que ha sido puesto para regir y dominar la naturaleza y servirse de ella para gloria de Dios. Pero se trata de una necesidad muy particular, que pone de manifiesto la libertad y, por consiguiente, la no-necesidad. Por eso, en el

evangelio de Juan, Jesús puede decir que no necesita del testimonio de la Antigua Alianza. Le viene ya dado en cuanto que él es el consumador. No se trata, pues, de una relación externa, sino interna y, no obstante esta interioridad, la relación es totalmente irreversible, no nivelable. Su caracterización nos sitúa nuevamente ante la dificultad, mencionada al comienzo del capítulo, de hacer patente la diferencia de planos.

Pablo conoce la diferencia entre *littera* y *spiritus* (2 Co 4, 6 s), pero estos conceptos se entienden en un sentido más bien simbólico, ya que también en la Antigua Alianza hay Espíritu Santo y también en la Nueva hay letra, y tales conceptos prejuzgan una comprensión restrictiva de la Biblia típica del judaísmo tardío, donde la historia vivida se ha convertido en libro escrito. Juan habla de «carne» y «espíritu» (Jn 6, 63) y los toma también en sentido simbólico, pues justamente en el contexto del Discurso de la promesa (y en su mismo núcleo) está la carne de Cristo, dispensadora de vida, y, por otro lado, Juan atribuye a Abrahán, Moisés y los profetas una fe auténticamente espiritual. La distinción entre los dos eones tampoco aporta mucho de positivo al respecto, ya que ella es de origen judío y el Nuevo Testamento se limita a tomarla del judaísmo. La utilización de los conceptos *typos* y *antitypos* es más adecuada, pero está expuesta a un doble peligro: bien de tomar el Antiguo y el Nuevo Testamento como dos realidades-imagen situadas al mismo nivel de evidencia, bien de concebir cuando menos la Antigua Alianza como una imagen cerrada en sí misma, lo que supone interpretar el Antiguo Testamento remontándose al mito y correr el riesgo de rebajar el Nuevo al mismo nivel. Si intentamos sustraernos a este peligro concibiendo a Cristo como la manifestación de la realidad divina e infinita de la gracia, frente a la cual todo lo demás queda reducido a la condición de una realidad análoga (en cuanto criatura finita), no captaremos la diferencia entre la revelación veterotestamentaria de Dios y las religiones paganas. Para Pablo, la fe de Abrahán no es simplemente el símbolo de una actitud universal del hombre, sino algo bien diferenciado y definido históricamente a través de la promesa, y que sólo en cuanto tal puede coadyuvar a fundar, como principio, la fe oculta de los paganos o su posterior venir-a-la-fe.

No nos resta, pues, sino tomar la realidad *typos* de la Antigua Alianza como una realidad entresacada de una humanidad pecadora amorfa y orientada proféticamente hacia Cristo, como una realidad que no tiene su razón de ser en sí y cuyo *eidos* es de transición y mediación entre el primer Adán y el segundo. El hecho de no poseer un *eidos* concluso es lo que convierte a este pueblo en un testimonio histórico de algo más

elevado con la consiguiente educación para ello. Los vocablos *τύπος* y *τυπικῶς* que aparecen en Pablo aluden precisamente a ésto. Por eso, mientras Israel (o cualquiera) intente considerarse *eidos* autónomo, caerá un velo sobre su autocomprensión, «pero cuando se vuelvan al Señor, será corrido el velo» (2 Co 3, 16) y los ojos de la fe verán de un modo objetivo la auténtica realidad del *typos*.

3. Visión de lo invisible

Por la transitoriedad de su *eidos*, la Antigua Alianza media entre el mito y Cristo, que de otro modo no llegarían a entrar en contacto. La anticipación de la salvación, que encierra el sistema del mito e intenta mediar mágicamente entre Dios y el mundo a través de la forma del «hombre primordial», que es a la vez rey, sacerdote y profeta, podía hallar su plenitud en Cristo, porque el sistema había sido vaciado de su contenido mágico y reducido a fragmentos a través de Israel. Partiendo de este supuesto, el mundo del mito puede considerarse, en contraposición a la realidad «típica» de Israel, como arque-típico. No es otra cosa que el hombre creado *(homo naturaliter religiosus et areligiosus, pius et magicus)*, que en cuanto tal no puede formular ninguna prescripción en orden a una revelación posible o futura. La prescripción sólo incumbe a Dios, que no quiere redimir a su creación anulándola o destruyéndola. Aquí se inserta la teología de la historia de Ireneo, que hace comenzar de hecho la alianza de Dios con Adán (y Noé) y concibe a Cristo como el consumador de toda la creación a través de la mediación de Israel.

El tiempo mítico era un tiempo vertical tendido entre Dios y el mundo, una relación salvífica del hombre social e individual con Dios, considerada incluso como lo único necesario hasta privar de todo sentido a una expansión horizontal del tiempo. El tiempo cristiano, en cuanto «escatológico», es a su vez totalmente vertical. La salvación ha descendido verticalmente de Dios y a través de la resurrección y de la ascensión de la cabeza de la humanidad ha abierto nuevamente a ésta el camino vertical hacia la eternidad. Esto es lo único que cuenta, y el tiempo de la historia de la Iglesia sólo es, desde el punto de vista de la lógica de la revelación, una espera de la manifestación *(parusía)* de lo que es ya presencia *(parusía)* oculta.

Pero mientras el mito representaba esta relación entre Dios y el mundo mediante un gran drama litúrgico, que era en su totalidad una actualización mágico-sacramental, el drama de Cristo permanece invisi-

ble a los ojos del mundo. El hecho de que sea atestiguado por testigos oculares no significa en modo alguno que el mundo (ni siquiera la Iglesia) pueda verlo. «Me buscaréis y no me hallaréis, y a donde yo voy, vosotros no podéis venir» (Jn 7, 34). «Todavía un poco, y ya no me veréis» (Jn 16, 16). «Porque en verdad os digo que ya no me veréis más» (Mt 23, 39). La ocultación en Dios no sólo de Cristo, sino también de los que han muerto y resucitado con él (Col 3, 3), es decir, de los que a través de la fe han pasado al mundo del nuevo eón, es inherente a la forma de la existencia cristiana, cuya dimensión escatológica se distingue esencialmente del período final de la Antigua Alianza, de la curiosidad por la revelación propia de los apocalipsis. El Apocalipsis cristiano, con el que se cierra la Escritura, no hace al caso, porque carece de ansias de curiosidad y abre a la historia universal un acceso a la eternidad a través de las visiones con el índice de irrealidad que comportan.

No obstante, el drama decisivo entre Dios y el mundo se desarrolla de un modo vertical, en el misterio invisible e inescrutable del juicio y de la gracia. La forma de Cristo, revelación de este dramatismo último entre Dios y el mundo, se presenta con tal plenitud de sentido (reúne en sí todas las formas religiosas que hay entre cielo y tierra), que en cuanto síntesis divina, divino-humana, no puede aparecer ante los hombres más que como una riqueza desbordante y, por consiguiente, como una oscuridad que proviene de un exceso de luz. La acumulación escatológica de todos los absolutos sería pura contradicción si no apareciese refractada en un prisma histórico: el prisma de la Antigua Alianza. En su temporalidad, propia y exclusiva, como comprensión y posesión del tiempo operadas y llevadas a su plenitud por Dios, se descompone el instante escatológicamente concentrado del ἐφάπαξ y deviene visible para la humanidad. El tiempo de la revelación es relación de Dios con el mundo en Cristo trasladada al ámbito de lo horizontal, y este desplazamiento es la impronta de la forma en la continuidad del tiempo. Ni el tiempo cíclico de la cultura mítica, ni el tiempo lineal y vacío de la época moderna (la época histórica del «progreso» secularizada y carente de fe), tienen en sí una forma ni pueden tenerla. Pero el tiempo de la Antigua Alianza, que avanza hacia la Nueva en cuanto advenimiento de la eternidad, adquiere una forma auténtica, la única que existe en la historia universal, pues es la única que hace visible dentro del tiempo la relación entre tiempo y eternidad.

Esta visibilidad del misterio a través del tiempo presupone dos cosas: En primer término, no entender el mundo como una «manifestación» y autorrepresentación infrapersonal y emanacionista de Dios, sino

como libre creación suya; porque sólo así se dispondrá de un *medium* en el que Dios pueda inscribir su autorrevelación personal. Y, en segundo término, que sobre la base de esta imagen de Dios se despliegue la tensión temporal en instantes teológicamente no idénticos, ya que Dios ha situado *estos* actos de su autorrevelación histórica en *este* momento temporal. Lo específicamente veterotestamentario comienza con esta relación con el tiempo, que puede muy bien ser una relación de actualización cultual de las «gestas» operadas por Dios en otro tiempo, sin que redunde en perjuicio de la temporalidad del «entonces». Así se hacen posibles la memoria y la esperanza en el futuro y así es posible también la profecía como un saber (a partir de Dios) del *kairós* consumado por Dios.

Bajo este doble supuesto es posible imprimir en el *continuum* temporal la forma de la eternidad. Naturalmente, ésto hay que entenderlo no como una vacía relación recíproca de dos polos de un decurso temporal vacío, sino como su relación ontológica y esencial creada en la extensión de los momentos temporales. Lo decisivo es que la relación temporal entre Antigua y Nueva Alianza no sólo representa la relación entre tiempo y eternidad, sino que la encierra en sí, de la misma manera en que un sacramento contiene y comunica lo que simboliza. Esta posibilidad «sacramental» la posee la Antigua Alianza por la gracia de la Nueva, ya que la Palabra escuchada por Israel es la que se hizo carne.

Cabe, pues, decir que la estética teológica culmina en la forma cristológica (tomando este vocablo en toda su seriedad) de la historia de la salvación, en la medida en que en esta historia, en el *medium* de la existencia histórica del hombre, ha quedado impresa la firma auténtica de Dios de su propio puño y letra, firma legible para toda la historia universal y de cuya visibilidad cuida el Espíritu viviente de Dios a través de los tiempos. De esta visibilidad forma parte, y no en último lugar, el hecho de que, tras el rechazo de que fue objeto Cristo por parte de Israel, el Espíritu no ha aniquilado ni disuelto a este pueblo, sino que lo ha conservado a lo largo de la historia con su carácter enigmático. En este caso, si en alguno, halla lugar el proverbio de que Dios escribe derecho con líneas torcidas. O quizá, para hablar con más claridad, podría decirse que, del deformado y empecatado sistema del mundo, hace Dios un pentagrama, donde anota la melodía de Cristo de manera audible y comprensible para los hombres. Puesto que Antiguo y Nuevo Testamento constituyen juntos *una sola* revelación, el Antiguo posee la misma autenticidad que el Nuevo. Aquí hay identidad, no analogía, y por eso pueden resultar plenamente acertadas las trasposiciones efectuadas entre An-

tigua y Nueva Alianza, consideradas respectivamente como *typos* y realidad, letra y espíritu. Esta autenticidad esencial permite a la Iglesia utilizar los relatos, profecías, plegarias y meditaciones del Antiguo Testamento como cuerpo expresivo de su liturgia, lo cual no sería posible si el orante cristiano hubiera de realizar rectificaciones continuamente. De un modo más esencial todavía, Cristo mismo pudo haber presupuesto y asumido la situación de la Antigua Alianza, para expresar y demostrar en una tensión de cercanía y distancia frente a ella su propio mensaje profético y mesiánico, para lo cual no hubiese sido idóneo en modo alguno un sistema mítico o filosófico-religioso. Antigua y Nueva Alianza constituyen así el indispensable sistema de referencia, el sistema de coordenadas geométricas, la tabla de categorías sobrenatural, el cañamazo histórico necesario, en el que puede inscribirse la figura imaginada. Que este sistema preparatorio no podía adquirirse a partir de los arquetipos naturales del alma, sino a partir de las acciones de Dios con el hombre, es obvio. Son estas últimas palabras las que lo fundan, no las ideas y las palabras del hombre. Incluso las más inspiradas de ellas no son otra cosa que el producto y la reflexión de las acciones, decisiones, donaciones, juicios y gracias originarios de Dios. Las acciones de Dios son la luz de la autenticidad, de la justeza, que cae sobre el mundo pervertido, y bajo esta luz entiende y piensa en medida creciente el Antiguo Testamento. Es una luz divina y fundamentalmente la misma que se encarna en la naturaleza humana.

Bajo esta luz, lo invisible se hace visible en tres dimensiones: 1) se hace visible lo que el hombre y el mundo son y significan, no para sí mismos, sino para Dios; 2) se pone de manifiesto cuál debe ser el destino del mundo y del hombre ante Dios y por obra de él; y 3), a partir de este cambio de la perspectiva humana por la divina, se hace patente qué es Dios mismo para el mundo. Estas tres dimensiones no se refieren a la «revelación en cuanto tal», sino justamente a la forma del testimonio histórico que a través de la coyuntura de Antigua y Nueva Alianza se sitúa en el espacio abierto de la historia universal.

1. Lo que es el mundo ante Dios se decide a partir de lo que es el hombre ante Dios, es decir, a partir del modo en que Dios lo valora y lo aprecia. Este es el primer tema que atraviesa de parte a parte toda la Antigua Alianza y que se mantiene inexorablemente con un realismo y un naturalismo, con una técnica de desvelamiento, que no tiene par en la literatura universal. Nunca ha hablado el hombre contra sí mismo de semejante manera, ni se ha contemplado a sí mismo desde un punto de vista superior, viéndose en su infinita pequeñez e insignificancia ante

Dios, en su perversión y obstinación frente a la voluntad y a la promesa divina, en su incapacidad de ayudarse a sí mismo con otros medios que no sean medios otorgados y facilitados gratuitamente por Dios. Y lo que es más asombroso todavía. En este autodesprecio del hombre no hay ningún impulso autodestructor, por ejemplo, a adquirir por caminos tortuosos la destrucción del propio ser que no es capaz de alcanzar por vías constructivas. Lo que hay es la conciencia permanente de lo ineludible que es el deber-ser-hombre, y de la única posibilidad que le queda para llegar a una realización global del propio ser: ponerse voluntariamente a disposición de Dios. El hombre no viene con ello disminuido, sino iluminado por una luz sobria (que en ninguna otra parte del mundo se hace visible), verdaderamente medicinal, bajo la cual cada contorno, cada grado de la jerarquía de los valores, aparece inexorablemente en su auténtica realidad, sin que detrás de todo ello se perciba una amarga voluntad de desenmascaramiento existencialista.

Al contrario, una dulzura soberana y consciente domina este tipo de cura milenaria basada en privarse, deshabituarse, abstenerse del mito que en todas sus dimensiones es ni más ni menos un intento del hombre de imponer su propia «gloria» y de hacerla visible, como ser divino o semidivino que se entroniza, se contempla a sí mismo rey y con la magia religiosa vence a las potencias del destino y de la muerte y concibe el cosmos como la gloria que irradia de este centro de gloria divino-humana, político-individual , y es su aureola. «Una mirada a las culturas vecinas a Israel nos enseña que en Israel se ha llevado a cabo una desmitologización realmente única en su género»[8]. De diferentes maneras y a través de diferentes fases, Israel llega siempre al mismo resultado. Priva al hombre de toda gloria que se atribuya a sí mismo, y esta luz enjuiciadora que cae sobre él lo ilumina y constituye la condición previa esencial, más aún, el principio de la curación. Es una luz que irrumpe desde el centro de la existencia histórica del hombre y del pueblo y obliga a una decisión, a una confesión, y en cuanto luz histórica se expande hacia el pasado y el futuro, porque, como luz de la verdad, introduce por una parte, en su esfera de influencia la historia pretérita y exige interpretarla a partir de ella («historización» de la historia); y por otra, proyecta la decisión de Dios sobre el hombre, su testimonio en favor de él, en el futuro, que es donde puede esperarse la justificación del juicio sobre el presente.

---

8 G. von Rad, *o.c.*, II p. 361.

Por consiguiente, la Antigua Alianza ha de entenderse como alianza de la gracia de Dios con el hombre, cada vez más profundamente comprendida, pero a medida que el juicio pronunciado sobre el hombre le lleva progresivamente a un autoconocimiento a través de la fe, va llegando a la convicción de que ella es ante todo juicio en el más amplio sentido del vocablo, y, por consiguiente, se trasciende a sí misma hacia una «alianza nueva» (Jn 31, 31). Ahora bien, juicio significa descubrimiento de la visión de Dios sobre el hombre, de las medidas que Dios aplica al hombre y al mundo y, por lo tanto, adaptación del hombre a estas medidas que se le hacen familiares, orientación del hombre hacia Dios, sólo posible dejándose guiar hacia la salvación que sólo Dios puede otorgar. En el hombre de la Antigua Alianza deviene visible de un modo intrahistórico cómo es el hombre a los ojos de Dios, pero también se pone de manifiesto que el hombre no responde a la idea que Dios tiene de él. Incluso el pueblo objeto de la elección divina viene continuamente rechazado, y ninguno de sus elegidos, por no hablar del pueblo en su totalidad, satisface plenamente a Dios (aun cuando no le rechacen totalmente). Ninguno de los siervos de Dios (por no citar a los reyes) es merecedor de la gloria que Dios había previsto para el hombre en su designio creador: todo remite a un nuevo orden que dé sentido al orden del juicio. La *doxa* de Dios desciende por doquier sobre el mundo, pero no habita en el hombre mismo. Y si, en ocasiones, con un matiz de autoglorificación de Israel que no va bien con el tenor fundamental de su religión, es atribuida a las «grandes» formas del pasado (Si 44-50), sólo lo es de un modo marginal y un tanto equívoco, como, por ejemplo, en la glorificación desmesurada de Salomón, que rebasa los límites de lo históricamente justificado y remite a una figura ideal. El centro de gravedad se sitúa más bien en la reprobación del pueblo histórico, que aparece en los grandes profetas y en la promesa de una alianza completamente nueva que sólo Dios puede instaurar.

Sólo en Jesucristo resplandece la luz del juicio como luz de gracia plena y acabada. En él, en la luz misma, no impera el juicio. Es una luz sin tinieblas (1 Jn 1, 5), que no ha venido ni ha sido enviado para juzgar (Jn 3, 17; 12, 47) y al único al que ha sido dado el poder de juzgar en la medida en que es luz que no juzga (5, 22), sino, una vez elevada, lo atraerá todo hacia sí (3, 14-15; 8, 28; 12, 32). En este hombre que ha sido exaltado habita la *doxa* de Dios (1, 14; 2, 11), porque no busca en último extremo su gloria, y por eso puede ser glorificado por Dios (5, 43-44; 7, 18; 8, 49-50). Todo el realismo de la Antigua Alianza culmina en él. El es el hombre desmitizado por antonomasia, el humillado

y el rechazado por los hombres, el crucificado, y la dignidad y santidad de Dios irradian justamente de este hombre degradado y execrado.

La historia hace visible el salto entre el hombre juzgado y el hombre que juzga. El hombre auténtico no puede ser el que se toma a sí mismo como punto de referencia y encuentra en sí su propia medida. El hombre auténtico es aquel «a quien el Padre santificó y envió al mundo» (10, 36), que encontró y adquirió su medida por obra de Dios y no se toma a sí mismo como punto de referencia, sino a Dios, su Padre. En la Antigua Alianza, Dios medía al hombre con su medida divina. En la Nueva, la medida divina misma se ha hecho hombre, y las dos medidas se ven en la historia como una misma medida, porque Dios se hace visible como el Dios oculto, que *no* deja que el hombre abuse de él por vanagloria y que, en realidad, deviene visible en el No que juzga. En la Antigua Alianza, Dios aparece continuamente diciendo no hasta el límite de la destrucción de lo que ha construido, y del rechazo de lo que ha elegido. Pero este *no* está al servicio de su *sí* definitivo (2 Co 1, 19-20) y todas las apofasis veterotestamentarias están al servicio de la catafasis cristiana, que es lo que es en la medida en que en el Crucificado, en el Abandonado de Dios, el rechazo definitivo de todos los pecadores se convierte en el llamamiento definitivo de todos a causa de este uno (Rm 5, 15-21; 11, 28-32). De este modo, Dios mismo se ha manifestado en el hombre, y se ha manifestado como el Dios oculto en su libertad. Su ocultación deja de seguir escondida y deviene manifiesta.

2. La severidad del juicio de la Antigua Alianza, que deviene ya comprensible como gracia, se hace patente en un signo extremo que no se puede omitir y requiere su justa interpretación: la escatología de Israel. Han pasado los tiempos en que los teólogos podían hablar seriamente en un tono de conmiseración de las representaciones que Israel se hacía del más allá, extraña y sorprendentemente rudimentarias, y muy rezagadas con respecto a las de las culturas circundantes. ¡Como si este gran veto de sobrepasar las fronteras de la muerte no formase parte de los datos más importantes y positivos de la revelación antigua! Ciertamente, las representaciones del hades, en cuanto representaciones, son comunes a Israel y a las otras culturas; pero es significativo que estas culturas no se conforman nunca con una representación tan negativa y pesimista, sino que la completan, en parte, bajo el aspecto ético (mediante representaciones del juicio de los muertos y de los justos castigos y recompensas) y, en parte, desde el punto de vista cosmológico y mítico, utilizando imágenes relativas a cielo y tierra, al fin del mundo, a la transmigración de las almas o a su transformación en espíritu, al ascenso pro-

gresivo en la escala planetaria, etc., todo ello con vistas a una comprensión satisfactoria de la escatología.

Nada de ésto ha sido permitido a Israel. Ante el umbral de la muerte, Israel ha de permanecer en una incomprensible contradicción: creer en Dios y confiarse a él, más aún, esperar en él, y no esperar nada del más allá. La cuestión de la vida eterna, más aún, de la simple supervivencia, no permanece en absoluto abierta, sino cerrada y sellada. Y no es propiamente esta cuestión lo que constituye para Israel motivo de sufrimiento. Acepta esta situación como un límite absoluto y sólo comienza a pensar y a plantearse preguntas más acá de este ámbito inviolable. «Uno de los más grandes enigmas del Antiguo Testamento está quizá en este vacío teológico, vacío que Israel ha procurado siempre celosamente mantener limpio de toda representación sacral»[9]. Es cierto que a través de la helenización, por una parte, y de la moralización de la piedad de la *thora* en la época inmediatamente anterior al cristianismo, por otra, aparecieron las representaciones histórico-religiosas comunes de premio y castigo, y en consecuencia, de los lugares y estados celestes e infernales; pero este fenómeno no hay que enjuiciarlo de un modo exclusivamente negativo, pues si la apocalíptica despertó la idea de un nuevo eón preparado por Dios y que marca algo así como el destino eterno del hombre, su ética y mística tardías siguieron oscuras y visionarias y en modo alguno adquirieron el peso específico del Israel clásico hasta la época de los profetas. El *non liquet* escatológico no hay que interpretarlo como arcaísmo. Domina hasta los salmos más personales de los hombres piadosos y es tan arbitrario ponerlo como un fragmento del drama cultual en boca del rey que desciende sólo temporalmente al mundo subterráneo, como atribuirle los himnos del siervo de Yahvé. Interpretarlo de otra forma iría en detrimento de la peculiaridad de Israel.

Esta barrera, tan sorprendentemente establecida y custodiada, sólo es desplazada por el Cristo que desciende a los infiernos y resucita. Por eso, el concepto de lo «escatológico» se utiliza en el Nuevo Testamento de un modo completamente diferente que en el Antiguo. La escatología veterotestamentaria, a través de la abierta por la Nueva Alianza, queda remitida, incluso en sus perspectivas y esperanzas más audaces, a un callejón sin salida, a una puerta cerrada. Ciertamente, contiene anticipaciones, como el rapto de Henoc y el todavía más claro de Elías, las grandes visiones a través de las cuales han recibido su vocación los profetas y que los colocan ante el trono de Dios. Pero son rupturas y relám-

9 G. von Rad, *o.c.*, II p. 362.

pagos que no hacen sino volver todavía más pesada la inquietante oscuridad. La resurrección de Cristo y el acceso al Padre aparecen como la nueva creación por antonomasia, como la apertura de la puerta (hasta ahora siempre cerrada) no sólo a videntes y apocalípticos extáticos, sino a todo mortal. El milagro de que alguien, en Cristo, pueda morir y resucitar («¡Estáis muertos!», «¡habéis sido resucitados con Cristo!»: Col 3, 3. 1), es absolutamente incomprensible para el Antiguo Testamento, que ha vivido siempre ante la barrera de la muerte. Y sólo esta existencia completamente desmitizada ante la muerte puede ayudar a la escatología cristiana a convertirse en manifestación histórica: el salto de la antigua a la Nueva Alianza es el devenir-forma de lo escatológicamente informe.

Este es el lugar teológico de las afirmaciones sobre el carácter transitorio de la Antigua Alianza. Esta no es transitoria en cuanto revelación, pero revela la transitoriedad, más aún, «representa» dentro de la revelación imperecedera *(verba mea non transibunt)* aquel pasar que es un aspecto y una función del «hacerlo-todo-nuevo». Este carácter representativo arroja una luz sobre toda la provisionalidad existencial de la Antigua Alianza de la que hablamos al principio, es decir, sobre su carácter de imagen en el plano de la esencia y en el de la existencia histórica, más aún, teológica. También arroja luz sobre el hecho de que toda la Antigua Alianza no sólo engendre provisionalmente imágenes que son prefiguraciones de Cristo, sino que permanezca en su totalidad ante la barrera de la muerte y se petrifique allí en una imagen global, y sobre el hecho de que «todos estos, con ser recomendables por su fe, no alcanzaron la promesa, porque Dios tenía previsto algo mejor sobre nosotros, para que sin nosotros no llegasen a la perfección» (Hb 11, 39-40). Desde el punto de vista teológico, este carácter de imagen, que posee toda la existencia en la Antigua Alianza, es un enigma insoluble, porque, de hecho, en la tipología no se trata únicamente de un carácter de imagen meramente externo, sino de algo tan interno que incluso la forma misma de la fe, de los sacramentos y de la gracia otorgada adolece siempre de un «quasi», por así decirlo, como lo constatan Orígenes y Agustín. ¿Qué significa decir que el bautismo de Juan es «para remisión de los pecados» (Lc 3, 3)? ¿Perdona los pecados o no? ¿Y qué se quiere decir cuando se afirma que la fe de Abrahán le fue imputada como justicia (Gn 15, 6; Rm 4, 3)? ¿Esta fe justifica realmente o no? No puede hacerlo en el sentido neotestamentario, en el que la gracia es *inchoatio vitae aeternae,* pues de lo contrario habría que concluir que la representación del *sheol* es teológicamente falsa o está retrasada respecto al estado de cosas ontològico. Así pues, no nos resta sino caracterizar toda la existencia ve-

terotestamentaria, con su fe, su esperanza y su «más allá», como una existencia *in typo* y, por ende, es una «sombra» de la existencia cristiana, al mismo tiempo que el devenir-forma de toda existencia humana orientada hacia Cristo. Pero en tal caso, la existencia cristiana presenta otro claroscuro. Se sitúa a la sombra de la luz escatológica de Cristo y, por consiguiente, bajo la ley de su muerte y de su resurrección y no tiene un centro propio como forma. De hecho, su centro está en Cristo, el Dios que se ha hecho hombre y vendrá a juzgar, y, por lo tanto, en medio de él, enmarcado por su humildad y por la forma de su gloria. Se trasciende hacia el Cristo que ha de venir a consumarlo todo, pero, al mismo tiempo, descansa en la realidad del Cristo encarnado y presente en la Iglesia[10].

Tampoco el Antiguo Testamento posee un centro en ninguna de sus fases y no tiene forma ni en orden al pasado ni en orden al futuro. La orientación en orden al pasado lo haría mito, pero el mito no fue sino un punto de escape prefabricado y recusado por el movimiento global de la historia de Israel: polarizarla en torno a él es contradecir toda la orientación de la corriente de su pensamiento y de su ser. Incluso los textos que tienen su origen en la antigüedad mítica, entran en el movimiento lanzado adelante y son gradualmente colocados en contextos histórico-salvíficos cada vez más importantes, de tal manera que, en el fondo, es imposible decir a qué nivel de su «singular pluriestratificación» hayan sido «correctamente» interpretados, porque la interpretación misma está en devenir, en el devenir que caracteriza a la esencia de Israel, y, por lo mismo, que se puede precisar exegéticamente en algunos casos especialmente idóneos al respecto, vale también «en principio para todos los demás casos del Antiguo Testamento: su interpretación se mueve en un ámbito que abarca desde el momento de su primera actualidad hasta su última reinterpretación a la vista del acontecimiento de Cristo»[11]. A la Antigua Alianza le exige demasiado no la interpretación cristiana, sino Dios mismo, que aplica ya al tiempo precristiano la medida de Cristo. De ésto da testimonio la Antigua Alianza ante Dios y ante la historia.

3. El modo en que el Antiguo Testamento representa el juicio, para que en contraste resplandezca la Nueva Alianza como la luz de la gracia sobreabundante, o el modo en que la Antigua Alianza se detiene

10 P. Schütz en *Parusia, Hoffnung und Prophetie*, 1960, muestra de modo convincente que todo depende de comprender lo históricamente ocurrido como *por-venir*, para los cristianos y para el mundo.

11 G. von Rad, *o.c.*, p. 398.

ante unas fronteras que muestran la finitud del hombre, para que Dios, en Cristo, las rebase de un modo histórico y visible, es en último extremo la manifestación de un misterio intradivino. Una interpretación exclusivamente intrahistórica, que considerase los pasos que conducen a Cristo tan sólo como una «educación del género humano», o que de un modo más radical todavía entendiese la relación entre Antigua y Nueva Alianza como el hacerse visible de la ley del ser (el joven Hegel veía en el Nuevo Testamento la ley de la síntesis de las antítesis veterotestamentarias) no comprendería adecuadamente el poder revelador de esta forma de historia. Dios mismo se explica en ella, no el Dios del idealismo, que es el resultado de un proceso mundano, sino el Dios de la libertad y del amor soberanos. Un Dios que se revela como el soberanamente libre construyendo toda la forma de la historia de la salvación sobre el fundamento de una elección gratuita, y desarrollando todas sus articulaciones a través de un juego entre esta libertad divina y la libertad del hombre obstinado. Un Dios que es libre para rechazar de un modo aparentemente definitivo lo que antes había elegido, para romper la alianza concluida y reemplazarla por otra nueva. Ya el primero de los elegidos hubo de encontrarse en el monte Moria con este Dios que es libre hasta la contradicción. Pero se trata siempre del Dios que es libre sólo en cuanto ama, que sufre hasta el extremo a causa de la degeneración de la forma elegida y no teme revelar, junto con su intangible soberanía, su forma de sufrimiento, el rostro del amante humillado que acepta la humillación hasta rebajarse ante la ramera impúdica, Jerusalén. La rechaza, debería rechazarla: es su derecho en cuanto Dios santo. Pero no puede rechazarla y corre tras la indigna, la busca con juramentos y promesas, y no se avergüenza de esta humillación. Sólo el que está acostumbrado a estas escenas entre Yahvé e Israel puede calibrar lo que Dios ha decidido dar y revelar en la Nueva Alianza.

En efecto, el abuso humano de este «sin embargo» del amor, de la fidelidad a pesar de todo y de la reelección (cuando el rechazo estaría plenamente justificado), el abuso de este amor de Dios que va más allá del Antiguo Testamento, es algo que se prevee de antemano. El desvelamiento del nuevo eón en medio del antiguo eón de los pecadores sólo puede llevar a una catástrofe a Dios mismo, pero «así amó Dios al mundo» (Jn 3, 16). Este doble rostro de Yahvé en la Antigua Alianza es uno y unitario, y ninguno de los dos aspectos sería comprensible ni tolerable en lo más mínimo sin el otro. La caricatura maniqueo-marcionita de los dos dioses, el Dios de la soberanía o del señorío que domina la Antigua Alianza, y el Dios del amor, que se revela en el Nuevo Testa-

mento, es tan contraria a la estructura misma de la forma de la revelación, que Ireneo no tuvo ninguna dificultad para romper este entramado demoníaco. Pero los dualistas han visto correctamente un punto. En la tensión, que llega hasta la autocontradicción entre la majestad del Dios libre y la humildad del Dios amante, se abre el núcleo central de la divinidad misma. Y no es tanto en los nombres de las energías divinas que emanan de Dios y configuran la historia (su *kabôd*, su *dabar*, su *jokmah*), donde se preforma la Trinidad intradivina que se revela a través de la encarnación del Hijo de Dios, cuanto en la historia trágica de Dios con su pueblo rebelde.

Una racionalización de esta vitalidad de Dios, que se manifiesta y se oculta al mismo tiempo en las tensiones de la historia de la salvación, no es posible, como tampoco lo es la división de la historia universal en tres períodos, atribuidos a las tres personas divinas. Asignar el Antiguo Testamento al Padre, y el Nuevo al Hijo supondría dejar fuera al Espíritu Santo. Con el mismo derecho podría atribuirse la Antigua Alianza al Hijo (ya que en ella prevalece la palabra de Dios), y la Nueva (la del hombre espiritual resucitado y la de la Iglesia) al Espíritu, y entonces quedaría para el Padre el ordenamiento de la creación y el tiempo que va de Adán a Abrahán. Pero estas atribuciones no dejan de ser artificiales y arbitrarias. El Señor de la historia es el Dios trinitario, que manifiesta su unidad y trinidad de un modo cada vez más operante. Sólo en la Nueva Alianza se descubre en Cristo el rostro del Padre. Al Padre sólo lo conoce el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo (Mt 11, 27). Y, a su vez, nadie reconoce al Hijo si no es traído a él por el Padre (Jn 6, 44) y adoctrinado por el Espíritu (Jn 16, 13). Pero el Antiguo Testamento atestigua que en Dios se desarrolla algo así como un drama entre la soberanía del juicio y la humildad de dejarse juzgar, y que, en Dios, estas dos voces vienen unidas y separadas por una tercera, incomprensible. A Israel se le prohíbe hacer imágenes de Dios porque Dios, en la historia de la alianza con él, quiso representarse de un modo único. Ninguna imagen de Dios de las religiones míticas (ni siquiera de las que conocen muertes y resurrecciones de los dioses) puede compararse ni de lejos con esta imagen pintada con los colores de la historia de Israel. Los rasgos de esta imagen adquieren ya una vitalidad humana. En el matrimonio de Oseas con una prostituta, el hombre ha de dar cuerpo a una experiencia divina y, por consiguiente, experimentarla a su manera. No sólo Isaías ha de experimentar en su propia carne el fracaso de toda la empresa divina. También Jeremías ha de describir y ser él mismo el lugar del conflicto entre Dios y el pueblo. «Experimenta el sufrimiento de Dios y al mis-

mo tiempo el de su pueblo»[12]. Aquí deviene ya visible lo que en el Nuevo Testamento será, a otro nivel, la autorrepresentación del misterio trinitario de Dios en el hombre viviente, es decir, en el hombre referido a Dios y existente con Dios en medio de la historia. Sólo en esta forma de autorrepresentación de Dios en el hombre histórico adquiere el misterio de la Trinidad para nosotros la actualidad que ha de conservar siempre en cuanto revelación del amor absoluto y extremo. Una imagen separable del acontecimiento histórico, susceptible de ser contemplada en sí misma como algo estático, no puede ni debe sernos ofrecida (ni siquiera en la visión de Dios propia de la vida eterna).

El testimonio de la Antigua Alianza es el testimonio del tiempo en favor de la eternidad, que ha entrado en el tiempo con Cristo. Se trata de un testimonio que constituye junto con lo atestiguado una forma, sin la cual permanecería incomprensible. Para los ojos de la fe no hay ningún «enigma de Israel», ni siquiera el de su perduración hasta el juicio final. La figura es legible, pero sólo desde la perspectiva cristiana. Israel y la cristiandad constituyen en medio de la historia universal una forma única y bien definida, cuyo centro más elevado es el Dios-hombre, que es algo así como un centro situado «entre los dos ladrones», que dan testimonio de él y a los que toca con sus brazos extendidos. Ambos forman con él una trinidad crucificada. En la figura de las dos Alianzas, que no son sino una sola, el tiempo adquiere forma teológica, se convierte en la arcilla con que Dios crea una medida (la medida de la revelación) para la vida eterna: «*quia (tempus) non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis*» (Buenaventura), donde se alude también al *regressus*[13]. El testimonio global de la historia, tal como nos lo ofrece la Escritura, lo hemos tratado aquí bajo el signo conceptual de forma. Pero a todos los que contemplan y aman esta forma, se ha manifestado siempre como el más sublime espectáculo y la más perfecta armonía de este mundo. El concepto (acuñado por la tradición patrística y posteriormente objeto de infinitas acepciones y matices) que expresa la relación entre Antigua y Nueva Alianza es *συμφονία*, *consonantia*, consonancia[14]. Agustín habla al respecto de un concierto de la belleza (*concinere, consonare, concitare*)[15], que supera a la armonía de las esfe-

[12] G. von Rad, *o.c.*, pp. 390; 213-220.

[13] *21 Sent* d 2 p 1 a 2 q 3 c. Cfr. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*, Munich 1959, p. 143.

[14] Orígenes, *In Joh* 5, 8 (Pr 105).

[15] *De mor Eccl cath* I, 27. 28. 34 (PL, 32 1322-1326).

ras, en las que sólo resuena una melodía intramundana. Sin embargo, no se trata de una consonancia entre dos sonidos equiparables, sino del tránsito incesantemente atestiguado de la prefiguración al arquetipo, y ésto no tiene lugar a través de un mero arrebato de lo inferior en lo superior, sino mediante la muerte y resurrección con el arquetipo. Los Padres y los contemplativos de la Edad Media celebran la *delectatio* que lleva consigo la contemplación de la Escritura y encuentran en ella el gusto anticipado de la eterna bienaventuranza y la han celebrado siempre en el marco de una existencia que anhela la visión de Dios, y de un continuo morir a este mundo para resucitar con Cristo en Dios[16]. Se limitan a acompañar el movimiento global de la historia, que da testimonio de Cristo en la medida en que, muriendo a sí misma, se abre a una forma que la sobrepasa. El protestantismo ha introducido en esta sinfonía el ruido de los vidrios rotos, pero, rompiendo el vaso terrenal por amor al fruto espiritual, ha intentado hacer el mismo sacrificio, al que, no obstante, no se atreve a atribuir el predicado de la belleza. Para él, la belleza es algo escatológico. Ahora bien, si el *eschaton* Cristo ha aparecido en medio de la historia y si los rayos de la resurrección comienzan ya a iluminarla, no cabe duda de que es lícito hablar, ya aquí en la tierra, de la belleza cristiana.

16 J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* 1957.

3
EL TESTIMONIO DEL COSMOS

Si Cristo, en cuanto primer y último pensamiento del Padre creador sobre el mundo, ha de dar al cosmos la forma definitiva, para que su ser fragmentario adquiera una cabeza y su columnata pagana (según la imagen de Claudel) se cubra con la clave de bóveda cristiana, entonces el testimonio del cosmos deberá ser un testimonio de glorificación. También el testimonio de la Iglesia y de la historia universal es de glorificación, ya que ambas reciben su forma última sólo de Cristo y han de testimoniarle como el Señor. Pero ambas mantienen con él un diálogo histórico y existencial, y sólo a través de la complejidad del diálogo, que gira sobre todo en torno a la Pasión (Lc 9, 31) y sólo una vez vencidas todas las resistencias de la Sinagoga y de la Iglesia, triunfará en ellas la forma de Cristo. Ahora bien, el cosmos, que desde su mismo origen ha sido pensado y creado en función de Cristo (Col 1, 16), ha de reconocerlo desde el principio como su Señor. Esto no sólo es válido para el mundo infrahumano, sino también para aquellas «fuerzas y potencias», para aquellas inteligencias que gobiernan el cosmos, y para los ángeles que con la aparición de Cristo se convierten totalmente en «sus ángeles», en la expresión de su soberanía.

El testimonio del cosmos, no obstante su multiplicidad histórico-salvífica, es un testimonio unitario: *ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (Flp 2, 11). En su centro se sitúa el milagro, que en cuanto acción soteriológica es siempre el autotestimonio del *κύριος* y del poder y la gloria que pertenecen únicamente a él, pero de tal manera que este autotestimonio incluye en sí el testimonio de la sujeción del mundo: sujeción de la materia para aceptar y expresar los signos salvíficos de la gracia (*σημεῖα*) y para

dejarse penetrar corporalmente por Dios, primero en las primicias de la resurrección de Cristo, luego en la resurrección universal que ha de consumarlo todo; docilidad de las «fuerzas y potencias» que, desde la primera venida de Jesús, perciben su soberanía y la reconocen contra su voluntad; sumisión de las inteligencias celestes, que, «doblando» asimismo «las rodillas», proclaman la *doxa* del Encarnado y Resucitado. El milagro engloba los tres testimonios y no puede ser referido de modo exclusivo a ninguno de ellos. Es en su totalidad irrupción del nuevo eón a través del antiguo. No es sólo ni en primer lugar manifestación del poder de Cristo sobre la naturaleza inerte, pues se sitúa necesariamente dentro de la obra dialógica del Redentor con el hombre en la historia de la salvación. Por eso, la taumaturgia de Cristo es una clarificación de su propia forma viviente y de la manera en que esta forma se comunica al *partner* humano, pecador y enfermo. Pero, justamente por eso, es el signo de la dominación sobre el mundo de las «fuerzas y potencias», sobre cuya esfera de influencia se eleva Cristo como Señor escatológico del cosmos.

1. *Las potencias y el milagro*

Desligar la forma de Jesús, que se manifiesta en el evangelio, de su confrontación con las «potencias» es imposible. Está en conflicto con ellas de la misma manera en que lo está con los hombres. En los demás libros del Nuevo Testamento tampoco es posible excluir el tema de las potencias cósmicas, que domina las cartas paulinas, las cartas católicas y el Apocalipsis, y remite a un aspecto clara y absolutamente necesario del acontecer salvífico. Eliminarlo a través de una desmitización resuelta significaría transformar las profundidades de la comprensión bíblica del mundo y de la salvación en una ilustración chata y moralizante. El hombre moderno, en su comprensión del mundo, se muestra cuando menos tan ingenuo como el hombre que posee una imagen mítica del mundo. Lo que el mito conserva de alguna manera a través de la percepción intuitiva y de la representación plástica, aquél lo ha perdido con sus funestos racionalismos. Por eso, el hombre moderno ya no tiene ojos para ver aquella realidad que en la comprensión del mundo y en la autocomprensión del hombre se expresaba originariamente a través de la imagen y del mito y, posteriormente, mediante una perífrasis alusiva a las potencias cósmicas, a lo que el idealismo y el romanticismo llamaban el «mundo de los espíritus». Las categorías idealistas no aparecen aquí como las más desacertadas, y lo mismo ocurre con aquellas formas de pensar que, situán-

dose en el *kairós* histórico donde tiene su hogar la belleza, a medio camino entre el mito que todo lo diviniza y la razón que todo lo desdiviniza; a menudo se aproximan mucho a la verdad. Puede ocurrir que la línea genealógica de las «fuerzas y potencias» bíblicas se remonte en última instancia a las teofanías y manifestaciones divinas míticas; que incluso el «ángel de Yahvé» veterotestamentario, que representa al mismo Yahvé, haya sido originariamente su manifestación cosmológica y antropomórfica; y que los dioses del antiguo Oriente, en algunas ocasiones, se hayan transformado casi sin rupturas en los ángeles bíblicos, especialmente en cuanto se presentan bajo la forma de ángeles de las estrellas, de los pueblos, o también como rectores y gobernantes de los reinos y de las esferas del cosmos.

No obstante, Heinrich Schlier tiene razón cuando previene contra alternativas apresuradas en esta cuestión, ya que «este fenómeno no puede ser comprendido mediante *uno* de los conceptos tradicionales, más aún, convencionales, sino que sólo puede ser captado en su complejidad a través de muchos conceptos». «Según el Nuevo Testamento», las «potencias» son ciertamente «una especie de seres personales», pero no aparecen únicamente como individuos, sino «también como ejemplares de una especie», «ejemplares de lo demoníaco», «representantes de una colectividad» (Mc 5, 9). Son «seres poderosos», y aquí el vocablo «ser» hay que tomarlo al mismo tiempo «en sentido sustantivado *y* verbal». «No sólo tienen poder, energía, fuerza, sino que son poder, etc.» y «existen como puro poder, su existencia no es sino poder»[1]. Pero un poder que, si bien procede de Dios, no es un poder en y a través de Dios, que no permaneció sujeto a Dios, sino que quiso independizarse, hacerse autónomo, y en cuanto tal tiene a su merced al mundo y al hombre. Consecuencia de ello es la enfermedad del individuo, que es degeneración (es secundario si afecta al alma o al cuerpo, pues las fronteras entre ambos son «totalmente borrosas») y falta del control y dominio de la naturaleza, para experimentarla como divina, y, sobre todo, de la vida histórica, en la que «grandes poderes e ideologías de poder» de todo tipo dan forma corpórea a las «potencias». Por último, las influencias de las «potencias» se manifiestan en la esfera religiosa, donde engendran dioses entre los paganos, abuso de la ley entre los judíos, herejías entre los cristianos y se exteriorizan a través de todo ello.

El carácter subyugador de estas potencias, «que arrastra con cie-

1 H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo de Br 1968, pp. 15-20.

go impulso» (1 Co 12, 2) y entre las que la Escritura enumera también el «pecado» y la «muerte», entidades que para nosotros tienen un carácter abstracto, lo pone de manifiesto el estado de esclavitud del mundo, su corrupción y perversión. El mundo y la existencia, en su totalidad y en sus aspectos concretos, aparecen «seductores y amenazadores» al mismo tiempo, como «tentación», como ilusión encubridora y como mentira. Y todo esto «bajo el imperio de la fatalidad, bajo el príncipe de las potestades aéreas» (Ef 2, 2; Ap 13). Hasta qué punto estas potencias innumerables que emanan de un único centro, el «príncipe de este mundo» (Jn 14, 30), dominan y determinan toda la existencia, sólo puede vislumbrarlo el cristiano que ha entendido de qué lo ha liberado la victoria de Cristo sobre el mundo (Jn 16, 33). Puede leerlo en la forma del destino de Cristo, que le ha sido infaliblemente asegurado a través de su «venida al mundo» (Jn 1, 10). En el camino hacia la ruina y en las obras de los que quieren matarle (Jn 8, 40; 10, 32) se manifiesta el poder de las tinieblas (Lc 22, 53). El caos se refleja en la forma suprema. No tiene sentido pensar en una remodelación de estas «potencias» por obra de Cristo. Es imposible. Sólo cabe desterrarlas, desposeerlas de su poder, privarlas de su eficacia, inmovilizarlas (*καταργεῖν*), «desarmarlas», «ponerlas en la picota» (Col 2, 15), someterlas a la soberanía de Cristo a base de desenmascararlas y sacar-a-la-luz su apariencia turbia y amenazadora. Lo que en ellas hay de devorador y de violento será entregado a la autoextinción y a la autodestrucción (Ap 18, 9; 19, 20-21; 20, 9).

Aunque este desarme de las potencias acontece en la cruz, que es el lugar del triunfo sobre el mundo (Col 2, 15), todo el camino que va del pesebre a la cruz es, ya, una marcha triunfal. En la medida en que Jesús aparece frente a los hombres como el degradado y el humillado, se manifiesta frente a las potencias como el que reina en su gloria. Con la venida de Cristo les ha llegado el fin de su mundo. El primer acto de la acción mesiánica es la confrontación con Satán en el desierto, donde de antemano se decide todo. Cristo es «tentado» y «experimenta en su propia carne» la carne y la sangre que tiene en común con sus hermanos, lo que significa estar sometido a las potencias y al reino de la muerte, que se glorifican a sí mismos de un modo demoníaco (Hb 2, 9-18). «Todos los reinos del mundo y su *doxa*» (Mt 4, 8) le son mostrados y ofrecidos; pero, sintiendo la seducción característica de la tentación, que forma parte de su «asemejarse en todo a sus hermanos» (Hb 2, 16), experimenta la naturaleza ilusoria del poder y la rechaza, a la vez que hace referencia a la gloria del único Dios. Contrapone una *doxa* a otra, y la belleza de abajo a la de arriba. La belleza, que es seducción y hundi-

miento destructor y corrompido en el poder del goce y en el goce del poder, se contrapone a la belleza de la adoración y del servicio (Mt 4, 10) al único Dios de la gloria, en la que el servidor no sólo experimenta la gloria, sino que es también revestido de ella: «Entonces el diablo le dejó, y llegaron los ángeles y le servían» (4, 11).

A partir de aquí, la venida de Jesús al mundo es una venida para juzgar a las potencias, una venida en «poder» (ἐξουσία) que se exterioriza desde el primer encuentro con las potencias presentes en el hombre. Ya en el capítulo primero de Marcos, Jesús entra en la sinagoga y enseña como alguien que tiene autoridad. Allí hay un hombre que está poseído por un espíritu impuro. «El comenzó a gritar: '¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Sabemos quién eres: el Santo de Dios'» (Mc 1, 22-24). Y el endemoniado de Gerasa gritará: «¿Qué tenemos que ver contigo, Hijo de Dios? ¿Has venido antes de tiempo para atormentarnos?» (Mt 8, 29). Jesús oye este testimonio, pero no lo acepta: «¡Cállate y sal de él!» (Mc 1, 25). «Los espíritus impuros, al verle, se arrojaban ante él y gritaban, diciendo: '¡Tú eres el Hijo de Dios!'. Pero él insistentemente les reprendía para que no le diesen a conocer» (Mc 3, 12). Es un testimonio (contra la voluntad) del infierno que comienza ya «prematuramente», de la potencia que, privada de la ilusión de una duración eterna («¡el instante es eternidad!»), es arrojada en el tiempo (Ap 12, 9) y, «encadenada» en él (Jud 6), corre hacia su propia ruina. Es un testimonio del poder escatológico de Jesús, que con sus milagros y curaciones despoja a las potencias de su fuerza.

En realidad, los milagros del evangelio son en conjunto un signo de la potestad escatológica y, por consiguiente, van dirigidos primariamente contra las «potencias y potestades», contra los «arcontes de este mundo». En las curaciones de enfermedades y expulsiones de demonios, en las resurrecciones de muertos, en la dominación de las fuerzas o de los elementos cósmicos desencadenados por las potencias (noche, tempestad, olas: Mc 4, 35 s: «Y despertando, mandó al viento y dijo al mar: 'Calla, enmudece'», cf. Mc 6, 45 s), en la satisfacción de las necesidades materiales mediante las multiplicaciones de los panes, no se intenta ante todo hacer obras de caridad, sino poner de manifiesto el poder mesiánico sobre las potencias. Así lo había profetizado Isaías y la profecía se cumple (Lc 4, 18 s). Con semejantes signos favoreció Dios la profecía, que comenzó con Elías y Eliseo y a la que hace referencia Jesús en el mismo pasaje (Lc 4, 24-27). Este enfrentamiento entre la potencia mundana demoníaca y la potestad escatológica que procede de Dios es una realidad última, y en modo alguno puede desmitizarse. La Antigua Alianza ha-

bía desmitizado los dioses de los paganos reduciéndolos a poderes mundanos demoníacos y mostrándolos como «nada» (Is 44, 6 s) y como «demonios» (Sal 96, 5 LXX; carta de Jeremías), y lo mismo viene a decir Pablo (1 Co 10, 19 s). Pero los milagros del Evangelio y de los Hechos de los Apóstoles son, por así decirlo, la dotación normal del enviado de Dios, que ha de liberar al cosmos de su sujeción a las potencias y restablecer en él el orden divino.

Los milagros no hay que verlos como una «ruptura» del orden natural, sino como signos de su restauración, que acontece fundamentalmente con la aparición de Cristo. En él se hace visible lo que es el hombre. Dios «lo coronó de gloria y de honor y lo puso todo bajo sus pies» (Hb 2, 7 s). La Biblia no se ha interesado nunca por las llamadas «leyes de la naturaleza». En la Antigua Alianza, el mundo es aquello que Dios ha colocado para manifestar su poder y su gloria. Los salmos, himnos, cánticos sapienciales, sólo ensalzan al mundo en la medida en que su orden armonioso pone de manifiesto el poder y la gloria de Dios. Israel puede ver este *kabôd* de Dios en su creación, mientras los ojos de los paganos están ofuscados y, en lugar de dar culto al verdadero Dios que se revela claramente en sus obras, lo reemplazan por sus ídolos (Sb 13 s; Rm 1, 19 s). La prohibición de las imágenes expresa el celo de Israel por el *kabôd* propio de Dios en el mundo, que no debe ser encubierto o perturbado por ninguna autoglorificación de la criatura. El que ha sido investido de poder por Dios restaura globalmente el *kabôd* de Dios en el mundo. De ésto dan testimonio los milagros. Partiendo de un pensar cosmológico posterior se puede muy bien decir lo siguiente. El concepto de «signo milagroso» (σημεῖον) en el Antiguo Testamento es ingenuo, ya que todo en la naturaleza era signo milagroso de la grandeza y de la gloria de Dios. También es ingenuo el concepto de milagro del cristianismo antiguo, por ejemplo, el de Agustín, que hace suyo el concepto veterotestamentario de un modo consciente y reflexivo, y considera como milagros todas las «grandes acciones» de Dios en el mundo, que no parecen tales sólo al hombre pecador y caído, cuya sensibilidad, acostumbrada al milagro cotidiano, se ha embotado, y por lo mismo, estas «grandes acciones» de Dios han de ser sustituidas por milagros «extraordinarios» y «tremendos», como las resurrecciones de muertos. Aunque el concepto científico de milagro de Tomás de Aquino signifique un progreso filosófico respecto al otro, religioso e ingenuo, hay que decir que el Nuevo Testamento apunta fundamentalmente a este último. Lo que ha de ponerse inmediatamente de manifiesto no es que Cristo tiene poder sobre las leyes de la naturaleza, sino sobre las potencias. Sólo en la medida

en que el orden tiránico establecido por las potencias se expresa también en el destino y en la marcha de las leyes de la naturaleza, y las potencias sustituyen el ordenamiento divino del mundo por el suyo propio, el milagro mesiánico es también indirectamente una ruptura de las «leyes naturales» en el sentido moderno y abstracto de la palabra. Subrayar este último momento abstracto lleva el riesgo de no entender de un modo correcto el momento de la *exousía* mesiánica. También el yogui tiene poder sobre la materia y sobre el cuerpo. Existen técnicas estrechamente ligadas a una concepción religiosa del mundo, que permiten llevar a cabo cosas semejantes a los milagros del Evangelio. Pero en cuanto se establecen tales paralelismos surge el peligro de exagerarlos. Los milagros de Jesús, que los Evangelios subrayan con tan extraña energía (como si fuesen inseparables de su condición de Mesías), vienen a constituir una prueba de su fortaleza espiritual y del poder de su concentración religiosa. ¿No serán entonces, por su naturaleza misma, «preternaturales», es decir, explicables fundamentalmente dentro de la misma esfera intracósmica a la que pertenecen otros fenómenos semejantes que acontecen en el ámbito extracristiano?

El propósito del Evangelio está en contradicción con semejante paralelismo. Los milagros pertenecen más bien a una totalidad indisociable que en cuanto tal es la epifanía del Dios vivo de Abrahán, que se glorifica a sí mismo y que es también el Dios de Jesús. Sin embargo, éste no es un Dios cósmico, sino histórico, no un Dios que se glorifica a sí mismo en los ciclos de la naturaleza y en los mitos que de ellos se derivan, sino un Dios que se glorifica en sus libres acciones salvíficas. A partir de la historia, Israel contempla el cosmos y ve en él la gloria de su Dios, del Dios libre y soberano de la alianza. El Hijo enviado por el Padre al mundo es la gloria de Dios en persona, que, descendiendo al mundo, ha tomado forma. El *kabôd,* que «cubre con su sombra» a María y entra con el Niño en el templo (Lc 1, 35; 2,21-38), es el mismo que ha cubierto con su sombra el tabernáculo y el templo como nube resplandeciente y oscura (Ex 40, 35 = Lc 2, 32). Para Simeón (Lc 2, 30. 32) y para Juan (Jn 1, 14) ver al Hijo significa ver la gloria que irradia del Padre[2]. De este modo, él es en su totalidad el «signo de la salvación y de la gloria» (*σημεῖον*), y como tal es considerado especialmente por Juan. En Juan aparece claramente «que los conceptos *σημεῖα* y *ῥήματα* (*λόγοι*) se determinan recíprocamente. El *σημεῖον* no es una mera demostración, sino

2 R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II (Etudes Bibliques)* 1957, pp. 62-63; 123-124.

una alusión, un símbolo, y el ῥῆμα no es una doctrina, entendida como comunicación de contenido conceptual, sino una palabra que acontece, el acontecimiento de la interpelación»[3]. Todo el ser de Jesús es signo que quiere ser leído y puede ser comprendido en la fe, y la forma global de este signo aparece condensada en el acontecimiento central de la kenosis, en el «*sêmeion* de Jonás» (Lc 11, 29-30 par). «Un signo de legitimación a través del cual podría reconocerse a Jesús sin riesgos, sin un compromiso personal, es algo que viene rechazado»[4], pues si no se lee la totalidad de la forma, la forma parcial del milagro, que sólo puede ser rectamente entendida en cuanto perteneciente al todo, será necesariamente mal interpretada.

Aquí radica toda la dialéctica, por lo demás fácilmente comprensible, entre el realizar y el no realizar milagros por parte de Jesús. Los hace donde hay fe y, por consiguiente, pueden ser reconocidos en su verdadera realidad. Y, justamente por eso, no los hace donde un yogui los hubiera realizado sin ningún reparo. Pero, si el milagro se hace donde hay fe, tiene lugar a la vista de los que no la tienen, los cuales, en abstracto, «podrían» llegar a tenerla. La «obra» es en sí misma lo suficientemente palpable como para suscitarla (Jn 10, 38). Pero la obstinación ante la forma global recusa también la evidencia de los hechos milagrosos, como lo muestra irónicamente la prolija discusión en torno al ciego de nacimiento (9, 1-41; 10, 21).

Haciendo referencia a este milagro, Jesús sitúa los milagros operados por él en el contexto global de la revelación de una manera didáctica. A la pregunta de los judíos sobre el Mesías responde aduciendo como prueba su palabra, atestiguada por las «obras» (milagros) realizadas en nombre del Padre. Los judíos no creen ni en Padre ni en las obras, pues no «escuchan», y escuchar significa en definitiva percibir la palabra de Jesús como palabra del Padre y considerar la acción de Jesús como obra del Padre. En efecto, son «realizadas en el poder de mi Padre» (10, 32), más aún, son «las obras de mi Padre» (10, 37), que no sólo confirman desde fuera la unidad del Padre y del Hijo (10, 38), sino que la expresan[5]. La glorificación de ambos es una y la misma. La muerte de Lázaro «es para gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado

3 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Munich 1953, 13ª ed., p. 79.

4 *Ib*, p. 88.

5 A. Vanhoye, *Opera Jesu donum Patris* en *Verbum Domini* 36 (1958) pp 83-92.

por ella» (11, 4). Aquí conviene recordar lo que decíamos anteriormente sobre la relación entre signo y forma. El «signo» que piden los judíos (1 Co 1, 22) sería ciertamente una señal aislada, comprensible por sí misma, que podría reconocerse de un modo neutral y tomarse como indicio de un contenido independiente de él y constitutivo del objeto de la fe. En cambio, el signo que Jesús es y que opera en el contexto de su revelación global no es en su esencia una indicación, una referencia, sino la cosa misma. Opera resurrecciones porque él mismo es la resurrección (Jn 11, 25). Da luz a los ojos porque él es la luz del mundo (8, 12). Da el pan porque él es el pan de vida (6, 35). Purifica a los suyos con agua (13, 6) porque él mismo es el agua viva que mana de Dios (4, 13 s: 7, 37 s). Si la cosa misma es la encarnación del Logos, entonces no basta decir con Orígenes que el redentor «ha operado también los símbolos de sus propias acciones espirituales» (*ὁ καί σύμβολα ποιήσας τῶν ἰδίων πνευματικῶν πράξεων σωτὴρ ἡμῶν*. *In Mt.*, 16, 20, Kl. 545), a no ser que el vocablo «símbolo» se entienda aquí en el sentido pleno de «sacramento», en el que la verdad espiritual se halla corporalmente encerrada en la imagen sensible. Pero, en la medida en que esta realidad sacramental permanece esencialmente oculta en el antiguo eón, pues sólo deja centellear, por así decirlo, algunos rayos escatológicos y no todo el mundo es curado ni recibe el pan, y forma parte del signo global reconocible, se subordina a la palabra que afirma e interpreta. Esta es el objeto primario de la fe (10, 38) y lo es en un sentido tan auténtico que se la puede creer como se cree a Dios: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado... El Padre mismo, que me ha enviado, es quien me mandó lo que he de decir y hablar» (Jn 12, 44. 49).

Naturalmente, los milagros de la Nueva Alianza poseen en primer lugar una realidad externa, por lo que son signos en el sentido habitual, es decir, referencias a un poder superior que los realiza y debe verse como un poder divino, dado el nexo incondicional del signo con la predicación de Jesús. En este sentido, los milagros considerados en sí mismos son, como insinúa el Señor mismo, ocasiones de fe. Pero en la medida en que hay que verlos estrechamente unidos a la palabra para poder entender aquello a que remiten a través de su testimonio, constituyen junto con ella, para el espíritu humilde y dispuesto a creer, la forma unitaria, vivificada desde dentro, que es algo más que una yuxtaposición de diferentes signos y referencias. El testimonio del milagro se integra en la forma sacramental del Dios-hombre, que, a través de la visibilidad de su ser y de su obrar en cuanto hombre, nos «explica» y nos describe a Dios. No a la manera de una teofanía mítica y ahistórica, sino justa-

mente como el acontecimiento de la historia divina con el hombre, en el que la «nueva creación» (2 Co 5, 17) irrumpe a través de la antigua sometida a las potencias[6].

2. *La forma de la gloria y los ángeles*

La carne, es decir, la forma humana (*μορφή*) que asumió el Hijo de Dios (λαβών, Flp 2, 7), es en su totalidad instrumento de la acción salvífica divina en el mundo. A partir de esta relación se puede construir una cristología funcional (Karl Barth, Cullmann). Dado que esta *morphé* de Cristo es el instrumento con el que Dios quiere glorificarse a sí mismo en el mundo, y dado que esta glorificación tiene lugar a través de la humillación que constituye para Dios el hacerse hombre, esta *morphé* está en una tensión irrepetible, sólo inteligible desde una perspectiva cristológica. Es sí, anonadamiento (*κένωσις*) de la forma propia de Dios (*μορφή θεοῦ*), y por eso, es tanto su máximo contrario, por así decirlo, y su ocultación extrema; pero es también su aproximación y patentización, ya que la humillación (*ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*) y el hacerse obediente hasta la cruz (*ὑπήκοος μέχρι θανάτου... σταυροῦ*) son precisamente la representación humana del sentimiento divino de Jesucristo. No se puede hablar, pues, de una dialéctica opaca y destructora de la forma, como de la dialéctica propia de la cristología. Al contrario, su estructura es realmente evidente para la fe, pues para el espíritu y el sentir del hombre resulta fascinante la idea de que la gloria más sublime de Dios sea justamente este sentimiento que se manifiesta en el descenso de Cristo.

La transfiguración de Jesús sobre un monte elevado, que la tradición ha identificado equivocadamente con el Tabor, hace patente esta estructura. Muestra que la forma de humillación del Hijo del hombre está en función de su forma de gloria. Lo que importa hacer visible es ésto, mucho más que el hecho de que la transfiguración sea una anticipación del modo de existir escatológico posterior a la resurrección. El resucitado es un hombre que, después de la Pasión, ha sido exaltado a la diestra de Dios. Pero el Transfigurado es el Dios que se revela en su hacerse hombre, en su descenso a la condición humana. A ésto apuntan los elementos tradicionales del acontecimiento de la transfiguración: el

6 G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube* en *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952, pp. 265-285.

monte elevado de las teofanías, como las tuvieron Moisés y Elías en el Sinaí y en el Horeb respectivamente, que, por algo aparecen junto a Jesús; las vestiduras blancas y resplandecientes, que suelen llevar las apariciones celestes, por ejemplo, los ángeles de la resurrección; el rostro que brilla como el sol, atributo de la divinidad (Sal 84, 12) y del Glorificado (Ap 1, 16); la nube luminosa que lo cubre todo con su sombra, una imagen tradicional de la gloria divina, pues Dios mismo aparece en la nube y bajo la forma de nube (Ex 16, 10; 24, 18); la voz que habla desde la nube (Dt 5, 19); y las tres tiendas que Pedro quiere construir y que recuerdan la fiesta de los Tabernáculos, que, a su vez, trae a la memoria la presencia de la gloria de Dios entre los hombres. Pero la teofanía no descansa en sí misma. La voz se dirige a los discípulos, «¡Escuchadle!», y señala al «Hijo muy amado, en quien he puesto mi complacencia», y, por consiguiente, alude expresamente al siervo de Dios de Isaías, que sufre en sustitución de los hombres (Is 42, 1) (cita que constituye un *leitmotiv* en toda la vida de Jesús: Mt 3, 17; cfr. Mt 12, 18-21 par). De acuerdo con ésto, el diálogo entre la Antigua y Nueva Alianza (ambas transfiguradas) gira en torno a la Pasión inminente (Lc 9, 31), y, en Mateo, toda la teofanía viene enmarcada entre dos anuncios de la Pasión. Es la gloria de Dios mismo en su camino hacia la Pasión.

Para los discípulos se trata de una «metamorfosis» (el vocablo aparece en Mc 9, 3) de la forma aparente del siervo en la no aparente de Dios. Pero lo que aquí se hace visible de un modo más profundo es la metamorfosis inversa y fundadora de la forma de Dios en la forma de siervo. Los discípulos han de aprender a leer y a entender la forma de siervo como forma de Dios. Han de aprender a interpretar (a través de la fe) todo lo que en Jesús parece ser «naturaleza», como acción y amor de Dios. En el Evangelio de Juan, que no habla de la transfiguración como acontecimiento concreto, este arte de la fe alcanza su perfección, y Juan desarrolla su propia hermenéutica de un modo plenamente consciente. Para él, toda la vida y la muerte de Jesús es «transfiguración», es decir, amor de Dios que se glorifica a sí mismo[7]. A los ojos de su fe y de su amor, el rebajamiento de Dios aparece justamente como su exaltación. La elevación de la cruz es el signo de la victoria de Dios sobre el mundo, y el conflicto entre la kenosis paulina y la exaltación a causa del hacerse obediente hasta la cruz es superado en una unidad indisociable. «Ascender» en Juan es sólo hacerse visible la dimensión (siempre presen-

7 W. Thüsing, *die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1959.

te) del acontecimiento (cfr. Jn 1, 51; 3, 13; 6, 62; 20, 17). Obsérvese en este último pasaje el presente ἀναβαίνω; los versículos siguientes, 20, 19 s, suponen presente no sólo la Ascensión, sino también el acontecimiento de Pentecostés. Más aún, se puede decir que, con la Pasión y la Resurrección, la forma de Dios de Jesús ha penetrado completamente la forma del hombre y la ha hecho transparente en su funcionalidad amorosa.

Los gnósticos han vislumbrado algo de este misterio, pero a pesar de haberse acercado tanto a la verdad, la han desfigurado en su contrario, en la medida en que no han tomado en serio la forma expresiva, la carne doliente, y, por consiguiente, han falseado en su realidad más profunda no sólo al hombre Jesús sino también el amor de Dios. Y Juan hubo de luchar precisamente contra esta falsificación. El simbolismo joánico tiene aquí su fundamento auténticamente bíblico, y no en mitologías helenísticas. La forma creada (hasta su ocultación última bajo la forma de contradicción), al ser asumida por Dios es transparencia del amor de Dios mismo. A los ojos del amor que responde, la ocultación es ya desvelamiento[8].

Por eso, a través de los misterios de la humillación y de la esclavitud del siervo (que llegan hasta la cruz) comienzan a resplandecer los misterios del Cantar de los Cantares, y a través de los misterios de la divina *agapé* brillan los misterios del eros divino. La metamorfosis de Jesús ante los discípulos en el monte es el desvelamiento del esposo, tal como es, ante los ojos de la Iglesia. A fin de evitar cualquier error, se habla de las vestiduras que se vuelven resplandecientes, que Orígenes interpreta en el sentido de la letra que se torna transparente al Espíritu-Logos desnudo y sin velos. Pero el Esposo sólo se muestra desnudo en su cuerpo al mundo en la forma de la indigencia y miseria de la cruz, y el pecador habrá de soportar esta desnudez y despojamiento de vestiduras. Al contemplar el amor divino sin velos, verá su propia ignominia al desnudo. Y sólo la mirada virginal de un Juan era capaz de meditar a una ambos desnudos como una sola cosa: el desvelamiento del Cantar de los Cantares, la transparentación somática en el ardor del eros, y el desvelamiento del amor doliente, hecho también cuerpo, del Dios unitrino. ¡Inaudito

8 Ningún teólogo, ni siquiera Orígenes, ha desarrollado esta idea más coherente y grandiosamente que Cirilo de Alejandría en sus comentarios a la Escritura, particularmente a Juan. Cfr. A. Dupré-La Tour, *La doxa du Christ dans les oeuvres exègétiques de S. Cyrille d'Alexandrie* en *Rech Sc Rel* (1960) pp. 521-543; (1961) pp. 68-94.

balanceo del amor hecho cuerpo! Respecto a la cruz, vaciado hasta la médula ante el ágape de Dios, revestido con el lenguaje corporal; respecto al lenguaje embriagado de la carne y sangre entregadas y derramadas, elevación y exaltación del eros creado para ser tienda y morada del amor de Dios. ¡Amor enajenado para constituirse en expresión de algo más elevado! Porque hay una doble y recíproca enajenación: la de Dios en la forma humana y la del hombre en la forma de Dios, y esta doble enajenación encierra la vida en su máxima concreción: vida del hombre que adquiere su forma dejando que su propia forma estalle y se convierta en forma de Dios; y vida de Dios, que conquista al hombre renunciando a su propia forma, haciéndose obediente hasta la muerte, vaciándose en la forma de la existencia para la muerte. En cuanto encrucijada de estas dos vidas, Cristo (en la cruz y en la gloria) es la forma última en la que Dios y el mundo se encuentran.

Era necesario decir ésto a fin de que el testimonio del cosmos fuese rectamente entendido. El mundo ha de entregar y sacrificar su fruto más elevado para que pueda ser al mismo tiempo consumido y consumado por Dios. Ha de ordenarse concéntricamente en torno al nuevo centro que le viene infundido desde lo alto. Se trata de una sumisión que radica en su ser de criatura, pero exigida más allá de su ser (a la manera de una *potentia oboedientialis*, que ella no tiene en sí misma, sino en Dios), para albergar y expresar cosas que lo rebasan absolutamente. Signo de esta exigencia es la tristeza y el estremecimiento que experimenta el mundo al morir Jesús. Acompaña al Señor del mundo en su muerte no por sí, sino al servicio de las profecías escatológicas. Lo que «siente oscuramente» es irrelevante frente a su ductilidad para ser cuerpo expresivo de su Creador. Si el mundo pertenece en su totalidad a la encarnación, ha de morir en su totalidad con el Hijo de Dios en la noche del abandono de Dios y ha de resucitar con él en su forma definitiva, dada por Dios. Ya en el Gólgota se somete a las leyes apocalípticas, y en la resurrección de la carne deberá y, por consiguiente, podrá sujetarse a las del reino de Dios. El mismo poder real, el mismo *kabôd* divino se expresa tanto en el imperio sobre la creación como en el dominio sobre las «potencias» cósmicas, y en la resurrección se trata de una victoria sobre ambas al mismo tiempo, ya que el cuerpo resucitado, no se entiende como una *restitutio in integrum* gnóstica de la creación liberada de la esclavitud de las potencias. Sea en la creación, sea en las potencias, observamos hasta en la hondura del día de Pascua (sobre todo en Marcos) el mismo asombro «estremecedor», el mismo estupor angustioso ante lo incomprensible que conmueve los cimientos de la creación.

Y ahora es necesario que hablemos de los ángeles. En cuanto seres mediadores han desempeñado en la Antigua Alianza un papel cada vez más importante desde el punto de vista gnoseológico, y, en la concepción del judaísmo tardío y de Pablo, han actuado de mediadores en la Alianza del Sinaí. En la Nueva Alianza, sin embargo, no pueden sino retroceder a un segundo plano, convirtiéndose en meros servidores que acompañan al Hijo del hombre en su caminar sobre la tierra. Fundamentalmente, la mediación ya no es necesaria una vez que el Hijo tiene en sí al Padre (Jn 8, 16; 16, 32), permanece en el seno del Padre (1, 18) y actúa a partir de su propio ver, oír y tocar al Padre (3, 11; 8, 26. 38) y de la plena potestad que ha recibido directamente de él (5, 22). Con todo, los ángeles no pueden estar ausentes, pues por un lado, forman parte de la gloria celeste del Hijo del hombre, y, por otro (de un modo fundamental) hacen visible el carácter social del reino de los cielos, en que ha de transformarse el cosmos. Esto no debe inducirnos a pensar que el reino que el Hijo ha venido a fundar y encarna ciertamente en su totalidad en cuanto «autobasileia» es un lugar desierto situado en el absoluto, que han de poblar los que resucitarán después de él. Más bien, este lugar que se halla en Dios y al que han de ser llevados los redimidos, es desde el principio «la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celeste» con sus «miríadas de ángeles, con la asamblea y la congregación de los primogénitos» (Hb 12, 22-23). Estos no necesitan ser primero subyugados y sometidos en la lucha de la Pasión, como ocurre con los poderes terrestres y cósmicos (Col 1, 20). En la medida en que el Hijo, como Dios, está por encima de ellos, consuma su obra redentora y «asciende a los cielos», es exaltado sobre todos ellos (Hb 1, 4-14), y éstos son puestos a su servicio. «¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados al servicio de los que han de heredar la salvación?» (Hb 1, 14).

Este ministerio angélico, en cuanto es testimonio del reino de los cielos, es inherente a la forma de gloria del Hijo del hombre: «En verdad, en verdad os digo que *veréis* abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (Jn 1, 51). Pero esta afirmación, que enlaza indudablemente con la visión de Jacob donde se habla también primero de la ascensión y luego del descenso, no se cumple en ningún pasaje del evangelio de Juan. Habrá que admitir, pues, que ha recogido la imagen tradicional (que puede haberle llegado de un contexto escatológico), tomándola como la teofanía de Dios mismo, como la *doxa* del Padre en el Hijo. También en los Sinópticos se hallan ausentes los ángeles, ya que Jesús habla y actúa con plena potestad. No tiene necesidad de ellos, ni siquiera en su forma de siervo. Cuando es

prendido, podría solicitarlos del Padre, pero no lo hace (Mt 26, 53). Tampoco se presenta nunca acompañado de ángeles, como si completasen su forma celeste (a la manera en que los ladrones completan su forma de cruz). Los ángeles sólo le acompañan en su camino en cuanto son el resplandor luminoso que lo atestigua. En Lucas aparecen sobre el pesebre en cuanto constituyen el resplandor del descenso. Tras la Ascensión, vuelven a aparecer, pero sólo son como esplendor de la misma. En el sepulcro, son el resplandor de la resurrección, que desde entonces irradia retrospectivamente sobre el antiguo eón. Después de la tentación y de la victoria sobre los poderes demoníacos, los ángeles vienen a servir a Jesús (Mt 4, 11) para dar testimonio de su victoria. Y, nuevamente en Lucas, un ángel viene a confortar a Jesús en el monte de los Olivos. Cuando la experiencia de la unión con el Padre tiende a desaparecer y el Siervo doliente se sumerge completamente en la debilidad humana, deviene plausible su servicio de mediación casi veterotestamentaria. Sólo en la imagen escatológica del Hijo del hombre que vuelve desde el cielo «con sus ángeles» (Mt 25, 31) se cumple directamente la visión anunciada en Juan, que es escatológica a la vez que apocalíptica. La Revelación secreta nos permite contemplar de alguna manera la comunidad de los ángeles y de los hombres de la Jerusalén celeste.

La postración del cosmos ante el *kyrios* se aplica también a los ángeles. Los misterios del descenso de Dios a la carne y a la cruz los rebasan infinitamente. Contemplándolos aprenden a conocer los abismos de Dios (Ef 3, 10), como lo describe Gregorio de Nisa: «Realmente, a través de la Iglesia, las potencias supramundanas experimentan la multiforme sabiduría de Dios, aquella sabiduría que opera sus grandes milagros a través de lo contrario... Antes, sólo conocían una sabiduría divina simple y uniforme,... en su poder, la naturaleza divina produjo la totalidad de la creación, creó todo lo que es bello, haciéndolo brotar de la fuente de toda sabiduría. Pero ahora, son adoctrinadas por la Iglesia sobre la dimensión multicolor de la sabiduría, que consiste en la unión de los contrarios. Ven cómo el Verbo se hace carne, la vida se mezcla con la muerte, nuestras heridas vienen curadas por sus úlceras, la fuerza del Adversario es vencida por la debilidad de la cruz, lo invisible se revela en la carne... A través de la Iglesia, los amigos del esposo han aprendido todas estas cosas complejas, no simples, y su corazón ha sido tocado, ya que en el misterio ha reconocido el nuevo distintivo de la sabiduría divina. ¿Puedo decirlo? Quizá cuando han visto en la esposa la belleza del esposo, han admirado a aquel que es invisible e incomprensible para todos. Aquel a quien nadie vió ni puede ver hizo de la Iglesia su cuerpo,

formó la Iglesia a su imagen, a fin de que, volviéndose hacia ella, los amigos del esposo pudieran quizá contemplar más claramente al Invisible»[9].

En realidad, el misterio nupcial del «asombroso intercambio de los contrarios» contemplado por los ángeles los ha convertido en amigos del esposo, haciéndoles participar en el misterio. El cielo no es algo que permanezca suspendido e incólume por encima de los misterios de la carne. A través de la encarnación del Hijo, participa de aquella alianza entre *agapé* y eros que es el centro de todo, aunque no puede ser identificado con el viejo mito erótico del *ἱερός γάμος*. El mito no tiene en cuenta el pecado del mundo y el rebajamiento del amor divino hasta la muerte. Pero este amor de Dios que se entrega a sí mismo es el misterio «que los mismos ángeles desean contemplar» (1 P 1, 12). Así, pues, se trata en último extremo de una visión de reciprocidad vicaria. Así como los ángeles de los pequeñuelos que están en la tierra contemplan siempre (en su lugar) el rostro del Padre (Mt 18, 10) así también los hombres contemplan en la tierra (en lugar de los ángeles) la belleza del Dios que se ha ocultado en la carne.

9 *Hom in Cant 8,* PG 44, 948D-949B.

F. REDUCCION ESCATOLOGICA

Para la comprensión mítica del mundo, el mundo es en su totalidad una teofanía sagrada. Y desde una perspectiva escatológica también lo es para la fe cristiana. Si el cosmos entero ha sido creado a la imagen manifestada de Dios en el Primogénito de la creación, por él y para él, y si éste inhabita en el mundo como Cabeza de la Iglesia, el mundo es en última instancia un «cuerpo» de Dios, no representado y expresado en términos de panteísmo, sino de unión hipostática. Si el primer Adán es señor del mundo siendo, empero, fruto del mismo, queda superado en el auténtico ser señor y fruto del mundo, que es el segundo Adán, por el acto libre de su encarnación. Si el primer Adán, por el hecho de ser fruto del mundo, permanece abierto y accesible a las fuerzas del caos informe, el segundo ha vencido desde el principio a las potencias del caos con la libertad de su amor. Lo informe ha de someterse a su fuerza configuradora, y la rebelión misma ha de doblar sus rodillas junto con todo el cosmos. En su forma definitiva, el segundo Adán recapitula todas las formas de la creación. La forma que imprime en el mundo no es tiránica y lo consuma todo más allá de toda capacidad de nuestra imaginación. Esto es válido para las formas de la naturaleza. No se puede aceptar, como hacía la escatología medieval, la opinión de que ellas desaparecerán sin más un día y dejarán un vacío entre la pura materia y el hombre, fruto microcósmico de la naturaleza. Ciertamente, la naturaleza sólo se eleva a la esfera de la eternidad en el hombre. No obstante, la misma *natura naturans* que en última instancia da origen al hombre, es también la *natura naturata,* y toda la abundancia de formas engendrada por la fantasía del Dios-naturaleza pertenece analíticamente a la naturaleza del hombre.

Lo mismo puede decirse (y en mayor medida todavía) de las libres creaciones del hombre en su desarrollo cultural. También ellas, y más ellas, le pertenecen, son las imágenes que ha sacado de sí mismo para imprimirlas en el mundo, y que, aun cuando se hayan extinguido temporalmente, aguardan su renacimiento en el hombre. Finalmente, ésto es válido sobre todo para las creaciones del reino de la gracia. Formas que la santidad crea a partir de la materia humana de la fe y la obediencia, vasos creados por el divino alfarero para el honor y la ignominia, la ira y la misericordia (Jr 18, 6; Rm 9, 21), y que dentro de la misericordia pueden coadyuvar a la obra divina, que los convierte en «vasos idóneos para el amo» (2 Tm 2, 21), en la medida en que, colocados sobre el torno, reciben la presión moldeadora de sus dedos. Creaciones de los carismas y de los ministerios de toda la economía temporal del reino de Dios peregrinante, ninguna de las cuales es inútil o vana, cuando se somete a la fuerza configuradora del Dios-hombre. Algunas de estas creaciones están más sujetas a las leyes de la fugacidad, por ejemplo los ministerios, que sólo tienen vigencia en el ámbito de la temporalidad, pero su núcleo más íntimo, en cuanto misión otorgada por Cristo, emana ya de la eternidad. Otras se desarrollan (en lo que poseen de más auténtico) en lo provisionalmente invisible, cuyos contornos anticipan a través de la fe. Sin forma y sin sentido a los ojos del mundo, van al encuentro de una forma eterna y desarrollan miembros y órganos que mueven y accionan en lo invisible.

Así pues, toda la forma del mundo está en un tránsito cuyo proceso no puede seguirse a partir del tiempo, pues la «forma» temporal «de este mundo pasa» (1 Co 7, 31), «el cielo y la tierra pasarán» (Mt 24, 35), están «reservados al fuego» y «pasarán con estrépito los cielos, y los elementos se disolverán abrasados, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay» (2 P 3, 7. 10). Aquí se habla de un fuego que destruye todo lo que es temporal, pero que al mismo tiempo pone a prueba, purifica todo lo que ha sido edificado sobre el fundamento de Jesucristo (1 Co 3, 12-15). El hombre será salvado, «pero como a través del fuego», con o sin lo que él ha formado, según haya construido sobre roca o sobre arena (Mt 7, 24-27). Las estructuras en cuanto tales, como «espíritu objetivo», no tienen ningún derecho a entrar en el reino de los cielos. Esto vale para todas las estructuras, incluido el santuario de la Iglesia y la jerarquía instituida por el mismo Cristo.

La Edad Media esculpió en las puertas de sus iglesias, como imagen fundamental, la destrucción de las formas temporales. La imagen del juicio final nivela todas las formas terrestres a la vista de la forma

única de Cristo. No sólo las coronas mundanas ruedan en el polvo, también las mitras y las tiaras. El gesto tajante del juez del mundo penetra «hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula» (Hb 4, 12). Sobre la humanidad absolutamente nivelada sólo se elevan, arrodillados junto al trono, los intercesores que personifican la *doxa* del amor del Juez crucificado: para la Nueva Alianza, María; para la Antigua, el Bautista. Es esta imagen la que la cristiandad contempla al entrar y salir de la catedral: el símbolo admirable de la forma escatológica del mundo, que conoce su propia fugacidad.

El juicio sólo es asunto del Hijo del hombre (Mt 25, 31 s), y no puede llevarse a cabo más que a través de un cara a cara del hombre con el Crucificado; «Y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron» (Za 12, 10; Jn 19, 37; Ap 1, 7). Este cara a cara, en el que se disuelve la dura corteza de la vida del pecador, mientras que el hombre comprende en esta visión insoslayable e inexorable lo que ha hecho a Cristo, cuál debería haber sido la forma de su vida cristiana, cómo se ve forzado a un arrepentimiento impuesto, no meritorio, y queda a disposición de la única forma mediante la cual podrá entrar en el reino del Padre, la «forma de Cristo» (Ga 4, 19), pues «Jesucristo crucificado es presentado» definitivamente «a los ojos de todos» (Ga 3, 1); este cara a cara, decimos, es la dimensión del juicio a la que se ha llamado «fuego de purificación», acontecimiento existencial de la donación definitiva de la forma, que nunca puede ser olvidado y que acompaña al acto judicial del examen. Es un acontecimiento esencialmente individual en el que la criatura está a solas con su Dios, que se ha hecho hombre por ella, y todos los conflictos entre un hombre y otro, todas las cuestiones de justicia y de injusticia recíprocas, todo aquello de lo que nos hemos hecho culpables frente a los otros, todos los reproches, todas las exigencias, todos los deseos de venganza que nosotros abrigamos frente a los demás, todo se proyecta en la pura relación entre Cristo y yo. El es el prójimo universal con el que he de arreglármelas, y es, evidentemente, el prójimo crucificado. Y hasta que no haya pagado el último céntimo de mi presunta justicia (Mt 18, 30. 34), no podré salir de este «campo de instrucción».

Ciertamente, todo lo que de la propia y presunta justicia ha pasado ya en la tierra por este juicio en la Iglesia (en nombre del amor) y ha alcanzado el amor de Cristo no será juzgado, sino que estará al lado del amor que juzga: «¿Acaso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo» (1 Co 6, 2). Pero, en este juicio, los santos no constituyen una instancia autónoma. Sólo son la gloria de Cristo, que «vendrá con todos sus santos» (Za 14, 5), «la epifanía de su parusía» (2 Ts 2, 8). Ellos son

en su esposa, la Iglesia, lo absolutamente colmado que no puede sustentar ninguna opinión propia contraria a la opinión del que juzga. En el hombre juzgado que ha conocido a Dios hay algo que estará siempre del lado del Juez y que junto con él juzgará al pecador, que, penetrado y dividido hasta las coyunturas y la médula, quedará separado a derecha e izquierda. Al que no ha amado a Dios, algo íntimo le acusará, y el acusado se encontrará solo y no tendrá otra salida que refugiarse en su juez (Agustín). Algo en él ha sido ya interpelado por la conciencia de la Iglesia, pero esta realidad más-que-individual que hay en él, que pertenece a la Iglesia e hizo estallar su yo limitado para hacerlo participar de la conciencia de la esposa de Cristo[1] , no constituye ya, en el acontecimiento del juicio, ningún consuelo. Al contrario, agudiza su soledad. El yo que no quiso trascenderse a sí mismo en el amor de la Iglesia, ha de juzgarse a sí mismo de cara al juez, y ha de dejarse hacer pedazos y arrojar al fuego.

La esposa del Cordero no sube de la tierra al cielo. «Desciende del cielo, de Dios» con Cristo (Ap 21, 10). La maravillosa geometría de su belleza es la «uranometría»: medida, forma y esplendor del cielo. «Y fuele otorgado vestirse de lino brillante, puro, pues lino son las obras justas de los santos» (Ap 19, 8), y estas obras emanan del «campamento de los santos» y de la «ciudad amada, que está cercada» y se halla en un trance extremo (20, 8). Las puertas de la ciudad llevan los nombres de las Doce Tribus de Israel y las piedras fundamentales de sus muros llevan el nombre de los Doce Apóstoles del Cordero (21, 13-14), y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria (21, 24). Y todo esto no es más que el ornamento de aquella que el «Cordero, degollado desde el principio del mundo» (13, 8) ha configurado a través de su muerte para esposa suya. Y habrá unos nuevos cielos y una nueva tierra, porque «Yo hago nuevas todas las cosas» (Is 43, 19) y «lo viejo ha pasado» (2 Co 5, 17).

---

1 «Wer ist die Kirche» en *Sponsa Verbi,* Einsiedeln 1961.

INDICE DE NOMBRES